

DIONE LORENA TINTI

**O COMÉRCIO DA LITERATURA ESOTÉRICA:
IMPLICAÇÕES DE UM FENÔMENO SOCIOLÓGICO**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia Política, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Professor Doutor Franz Josef Brüseke.

FLORIANÓPOLIS

2004

A BUSCA

Quando tuas perguntas fracassarem,
Quando tuas ações cessarem,
Acharás tua Paz
Na quietude de tua meditação

O Céu não é algo irreal,
Não é um plano ou lugar.

Ele vive na alma do homem
Para um dia a ele se revelar.

Quando o Céu procurares,
À sua Porta fores bater
Sentirás ter feito o melhor,
Que nada tão ímpar pode haver.

A Porta está aberta,
Poderás por ela entrar
No Reino de nosso Cristo
E sempre lá ficar.

Uma vez que O tenhas achado
Para em segurança n'Ele habitar,
Todo o desgosto terá passado,
Não mais O queres deixar.

Permite oferecer-te uma prece,
Para que tu possas ver realmente
A Perfeição atuando em tua vida
Agora, sempre, eternamente.

AGRADECIMENTOS

Só quem já passou pela dor e delícia de escrever uma tese de doutorado sabe o quanto necessitamos de incentivos emocionais e financeiros, da compreensão e da colaboração daquelas pessoas que nos acompanharam por todo o tempo do doutoramento – um tempo que, diga-se de passagem, não se congela mas, bem ao contrário, voa. Dessa forma, chegou o momento de agradecer às inúmeras pessoas que contribuíram das mais variadas formas para que esse trabalho chegasse a termo.

Inicialmente, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de doutoramento, assim como ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e aos componentes da banca de seleção de doutorado de 2000 pelo voto de confiança, que possibilitaram levar adiante o meu programa de estudos.

Foi um privilégio ser orientanda do Professor Doutor Franz Josef Brüseke. Agradeço-lhe por ter acreditado no meu projeto e na minha capacidade intelectual para concluí-lo. Agradeço, principalmente, por sua sensibilidade – que só os verdadeiros mestres possuem – de saber discernir que “orientar” não significa “impor”. Sob sua orientação tive total liberdade de seguir minhas intuições e convicções.

Agradeço aos professores das disciplinas do Doutorado em Sociologia Política e do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas: Franz Josef Brüseke, Héctor Ricardo Leis, Erni José Seibl, Ilse Schrer-Warren, Júlia Guivant, Fernando Ponte de Sousa, Cécile Raud Mattedi, Paulo Freire Vieira e Delamar Volpato Dutra, bem como aos dois professores que estiveram na banca de qualificação de minha tese: Héctor Ricardo Leis e Selvino Assmann, pela disposição e comentários. Agradeço ainda aos colegas da minha turma do Doutorado em Sociologia Política pelo companheirismo e pelas reflexões: Carlos Sell, Carlos Gadea, Brenda, Cíntia, Thulio, Janaína, Maurício e Itamar. No início do doutorado os amigos Gilson e Mariléia compartilharam angústias, alegrias e caronas.

Agradeço também às secretárias do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Albertina e Fátima, pela presteza, simpatia e amizade no atendimento às minhas necessidades de aluna. À Albertina, especialmente, que em

alguns momentos foi meu anjo da guarda, lembrando-me de obrigações burocráticas que poderiam ter atrapalhado o bom andamento dos prazos.

Alguns amigos e amigas foram imprescindíveis durante esse trajeto: a lista é tão longa – graças a Deus! – que fica difícil mencionar o nome de todos. No entanto, não posso deixar de mencionar a Sueli e a Estela, que são companheiras constantes e preciosas na minha vida cotidiana, intelectual e espiritual há tantos anos que não sei mais como era viver sem compartilhar com elas tudo o que me acontece. Agradeço à Sandra Heck, outra amiga de longa data, por ter facilitado a minha visita à XI Bienal Internacional do Livro em 2003 – onde fiz entrevistas para o primeiro capítulo da tese –, pela pesquisa sobre o mercado editorial que me deu de presente e ainda por ter-me apresentado a pessoas como o Fredy e, em consequência, o Joaquim e o Paulo – que, tenho certeza, terão cada vez mais importância na minha vida.

A busca por bibliografia para esta tese fez-me encontrar uma amiga virtual: Magnólia Gibson Amaral da Silva. Não nos conhecemos pessoalmente – somente pelo correio eletrônico – mas já nutro um grande carinho por ela. Magnólia: não tenho palavras para traduzir a gratidão por sua ajuda e solidariedade que, com certeza, foi imprescindível para a realização desta tese.

Aos meus pais Alino e Tita, por terem-me ensinado o valor da busca espiritual que acabou levando-me a esta tese. A todos que compõem a minha vida familiar, pelo carinho e apoio: dona Verônica, minha querida avó; meus irmãos Décio, Dirceu, Dênio e Dalmo; minhas cunhadas Tânia, Gleides, Aline e Giovana; meu cunhado Gilberto e meus sogros Euzi e Ildone.

Houve momentos em que, para levantar a auto-estima, recorri ao Daniel e à Thereza Cristina. Já em outros momentos foi necessário que outras pessoas assumissem no meu lugar responsabilidades de ordem prática para que eu pudesse dedicar-me com maior afinco à confecção deste trabalho. Nesse sentido, a minha mãe e, durante boa parte do tempo, a Marlene foram imprescindíveis no decorrer desses quatro anos e meio.

Agradeço imensamente aos interlocutores desta tese. Alguns entrevistei pessoalmente e foram extremamente cordiais comigo, a exemplo de Frederico (Editora Summit Lighthouse do Brasil), Henrique Rosa (Editora Portal), Mariana Warth (Editora Pallas), Renato Lippert (Editora Best Seller). Outros entrevistados,

como a Zilda Schild (Editora Pensamento), Jacira S. Cardoso (Editora Antroposófica) e Wagner Costa (Editora Madras), tiveram a gentileza de responder minhas perguntas por meio da troca de mensagens eletrônicas, assim como o sr. Tomás Pereira (Editora Sextante), que se dispôs a responder meus questionamentos por telefone. A todos eles muito obrigada e espero ter sido fiel às suas respostas.

A revisão feita com competência e em tempo recorde devo ao Gustavo, que assumiu o compromisso de ajudar-me a cumprir os prazos burocráticos.

De todas as pessoas mencionadas aqui, com certeza o meu esposo Fabrício e os meus filhos Pepê e Giuseppe foram os que acompanharam mais de perto em toda a trajetória deste empreendimento. Por isso mesmo, foram os que mais sofreram com as ausências e, principalmente, com minhas angústias. A eles minha eterna gratidão pela paciência e amor.

RESUMO

Reflexões teóricas recentes têm testemunhado a revalorização das questões espirituais manifestadas por meio do crescimento e da importância das novas religiosidades. A expansão do esoterismo ocidental moderno insere-se nesse contexto e nas últimas décadas tem recebido atenção de vários pesquisadores, transformando-se num objeto de investigação sociológica relevante para entender o fenômeno da religiosidade contemporânea. Por ser ao mesmo tempo visto como uma forma de pensamento, um tipo de conhecimento (forma de abordar a realidade), uma doutrina, uma teodicéia (concepção do universo) e ainda um grande movimento espiritual e intelectual agregador de inúmeros movimentos, correntes, idéias, práticas e técnicas, o caso do esoterismo ocidental moderno é um fenômeno extremamente complexo e abrangente, podendo ser estudado sob vários aspectos.

O aspecto abordado nesta tese é a expansão da oferta e demanda de livros esotéricos e espiritualistas a partir da década de 1970 no Brasil, considerando que os livros têm sido utilizados como um dos principais meios para difundir as principais idéias e crenças mágico-esotéricas. Além da curiosidade sociológica pelo fenômeno, o inusitado deste tese fica por conta de termos buscado apoio em outras tradições disciplinares – mais especificamente, em Heidegger, Wittgenstein e Otto – para tentar ir além de uma explicação que fatalmente cairia apenas sobre o social. Argumentamos que a “curiosidade” que se observa hoje pelos assuntos espirituais não tem a profundidade ontológica necessária para fazer o homem sair da vida inautêntica: como o falatório (termo heideggeriano para tratar da superficialidade da fala) geralmente parte de uma fala essencial, acaba tocando em questões importantes e expondo as limitações da consciência habituada a viver uma vida inautêntica, mas dificilmente consegue revelar o essencial que, segundo nossa argumentação, é indizível.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CBL – Câmara Brasileira do Livro

CDL – Câmara dos Dirigentes Lojistas

CDU – Código Decimal Universal

CDD – Código Decimal Dewey

CERLALC – Centro Regional para o Fenômeno do Livro na América Latina e Caribe

LIBRE – Liga Brasileira de Editoras

SNEL – Sindicato Nacional dos Editores de Livros

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	1
1. <i>Introdução e justificativa</i>	1
1.1 <i>Questões operacionais</i>	6
1.2 <i>Organização da tese</i>	9
CAPÍTULO I – O ESOTERISMO NO MERCADO EDITORIAL BRASILEIRO	13
1. <i>Oferta e demanda de livros esotéricos no mercado editorial brasileiro</i>	13
2. <i>Bienal Internacional do Livro: a importância do mercado editorial brasileiro e a presença da literatura esotérica nesse espaço</i>	17
3. <i>Pesquisa com editores e livreiros sobre a oferta e demanda de livros esotéricos</i>	21
3.1. <i>As editoras comerciais</i>	21
3.2. <i>As editoras esotérico-espiritualistas</i>	29
4. <i>Considerações sobre o capítulo</i>	36
CAPÍTULO II – ESOTERISMO INICIÁTICO VERSUS EXOTERISMO COMERCIAL: O COMÉRCIO DA ILUMINAÇÃO	39
1. <i>A indústria cultural: um fenômeno da modernidade</i>	39
2. <i>Esoterismo iniciático versus exoterismo comercial</i>	46
2.1 <i>Esoterismo e segredo</i>	46
2.2 <i>Conhecimento esotérico: divulgação representa revelação?</i>	50
3. <i>Best-sellers: um fenômeno da cultura de massa</i>	52
4. <i>Tipologia dos livros esotéricos</i>	54
4.1. <i>Iniciáticos</i>	55
4.2. <i>Terapêuticos</i>	56
4.3. <i>Ficção e romances espiritualizados</i>	57
4.4. <i>Divinatórios: astrologia, numerologia, tarô, magia</i>	58
4.5. <i>Autobiográficos</i>	63
4.6. <i>Auto-Ajuda</i>	64
5. <i>Análise dos livros</i>	65
5.1. <i>A distinção entre o conteúdo objetivo e a interpretação subjetiva</i>	66
5.2. <i>Sobre as principais idéias e crenças transmitidas pela literatura esotérico-espiritualista</i>	70
6. <i>Considerações sobre o capítulo</i>	78
CAPÍTULO III – ESOTERISMO: POSSIBILIDADES E IMPOSSIBILIDADES DA SUA CONCEITUAÇÃO OU A INCERTEZA QUE ACOMPANHA ESSE CONCEITO	81
1. <i>Abordagens sobre o esoterismo (Faivre, Riffard, Leuenberger)</i>	81
1.1. <i>Faivre: o esoterismo é um fenômeno ocidental moderno</i>	81
1.2. <i>Riffard: o esoterismo é um fenômeno social mas não cultural</i>	88
1.3. <i>Leuenberger: esoterismo como uma antiga herança espiritual da humanidade</i>	95
2. <i>O esoterismo na academia</i>	98
2.1. <i>Pesquisas brasileiras que envolvem o tema esoterismo</i>	98
2.2. <i>Pesquisas internacionais que envolvem o tema esoterismo</i>	105
3. <i>Considerações sobre o capítulo</i>	109
CAPÍTULO IV – MOVIMENTOS SOCIAIS QUE CONTRIBUÍRAM PARA A EXPANSÃO DO ESOTERISMO	113
1. <i>O movimento Nova Era ou New Age</i>	113

2. A contracultura e a Nova Era	118
3. Nebulosa místico-esotérica: contracultura, religiões orientais e antigas correntes esotéricas	122
3.1. A repercussão dos movimentos Nova Era e contracultura no Brasil	126
3.2. A precedência do movimento esotérico no Brasil em relação aos movimentos Nova Era e contracultura	130
3.3. A presença do esoterismo na cultura brasileira	131
4. Considerações finais sobre o capítulo	133
CAPÍTULO V – O MOVIMENTO ESOTÉRICO: A CONTRIBUIÇÃO DAS INSTITUIÇÕES ESOTÉRICAS E MESTRES ESPIRITUAIS PARA A EXPANSÃO DO ESOTERISMO OCIDENTAL MODERNO	136
1. Instituições esotéricas ocidentais: sociedades secretas, fraternidades, correntes esotéricas	136
1.1. Sociedade teosófica	137
1.2. Sociedade Antroposófica	143
1.3. Espiritismo	145
1.4. Gnose	147
1.5. Hermetismo	149
1.6. A Fraternidade Rosicruciana e a AMORC	150
1.7. Franco-Maçonaria	153
1.8. Fraternidades, grupos e associações	154
2. Mestres espirituais	159
2.1. Sathya Sai Baba	160
2.2. Dalai Lama	161
2.3. Osho	163
2.4. A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda e o movimento Hare Krishna	164
2.5. Gurdjieff	165
2.6. Yogananda	167
3. Considerações sobre o capítulo	169
CAPÍTULO VI – IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS E TEOLÓGICAS DE UM FENÔMENO SOCIOLÓGICO	171
1. Introdução	171
1.1. Sociologia: a ciência da crise	171
1.2. A crise da razão na sociedade contemporânea	172
1.3. A reflexividade na “alta modernidade” e sua relação com a religiosidade	176
2. O que é o sagrado?	185
2.1 O conteúdo do sagrado: os elementos do numinoso apontados por Rudolf Otto	186
2.2 Wittgenstein e os limites da linguagem	190
2.3 Heidegger: falatório, curiosidade e vida inautêntica	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS	198
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	204

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Títulos editados, faturamento e exemplares vendidos nos anos de 2001 e 2002.....	19
TABELA 2 – Estilos literários comprados na XI Bienal do Livro (2002).....	20
TABELA 3 – Classificação dos esoterismos morfológicos.....	90
TABELA 4 – Classificação dos esoterismos ideais.....	92
TABELA 5 – Tipos de validação de crenças.....	190

APRESENTAÇÃO

*“Quando me comprometo a dizer o melhor que sei, não consigo,
Minha língua é ineficaz em suas articulações,
Minha respiração não obedece aos seus órgãos,
Torno-me um homem mudo”.*
Walt Whitman

1. Introdução e justificativa

Os “esotéricos” têm afirmado que estamos despertando para aspectos transcendentais da nossa realidade, isto é, estamos deixando para trás uma visão puramente racional e material da vida. Helena Blavatsky previu em sua obra escrita há mais de 100 anos, *Isis sem véu*, que, no final do segundo milênio, boa parte da informação esotérica seria popularizada e vulgarizada através de todos os meios de divulgação até o limite da desfiguração; o objetivo, segundo ela, seria a espiritualização da humanidade (PELLEGRINI, 1997, p. 49).

Coincidência ou não, o fato é que o esoterismo como um grande movimento intelectual e espiritual explodiu justamente nesse contexto de final de milênio, mais precisamente nas últimas três décadas, atraindo milhões de pessoas de todo o mundo em busca de respostas que confirmam sentidos ao universo e à existência, que se apresentam como possibilidades de experiências simbólico-religiosas.

O esoterismo é um fenômeno bastante amplo e complexo que se apresenta na sociedade contemporânea por meio de uma grande variedade de formas (magia, astrologia, alquimia, hermetismo etc.) e por meio de diversas escolas, doutrinas, obras, organizações iniciáticas etc. Essa diversidade sem dúvida dificulta sua classificação, já que pode ser abordada de várias maneiras, sem contudo nenhuma delas ser capaz de apreendê-la em toda sua extensão. Ciente dessa dificuldade, nosso interesse pelo esoterismo voltou-se para um dos aspectos do fenômeno que ainda não foi contemplado nos limites de uma tese de doutorado na área das Ciências Sociais brasileiras: a expansão da oferta e da demanda dos livros esotéricos a partir da década de 1970.

O esoterismo tem-se destacado nos mais variados espaços (feiras, encontros, cursos, conferências, livrarias etc.), mas é no mercado editorial que encontra seu maior filão de vendas. Essa constatação é afirmada por vários

estudiosos, principalmente por Magnólia Gibson Cabral da Silva, que pesquisou, recentemente, o movimento esotérico no Brasil para a realização de seu doutorado. De acordo com essa autora, “Um dos locais onde o esoterismo aparece com maior evidência hoje é sem dúvida nenhuma o mercado editorial”, constituindo-se “num dos mais significativos fenômenos da indústria cultural da atualidade” (SILVA, 2000, p. 169).

Sobre esse fenômeno, o que mais chama a atenção é que qualquer pessoa que se interesse mais profundamente pelo assunto sabe que, para além do esoterismo comercial, produzido para consumo imediato, existe um esoterismo “iniciático”, mais elaborado, fruto de séculos de especulação religiosa e conhecimento prático da psique humana, que evoca a idéia de conhecimentos reservados para um restrito grupo de “iniciados”.

No esoterismo, esses ensinamentos reservados são transmitidos aos discípulos oralmente, seguindo um ritual tradicional, por mestres ou gurus e exigem do iniciado um alto grau de responsabilidade, dedicação e entrega. O símbolo da iniciação nas várias religiões é o “caminho” cuja proposta é uma renovação interior. Segundo Maçaneiro (2001), a oportunidade de uma renovação interior mediante uma iniciação individual é algo que torna o esoterismo atraente. Mas a experiência da *renovatio* (ou “segundo nascimento”¹) não é algo que se consegue facilmente. Geralmente a dor e a crise acompanham essas vivências que exigem purificação e coragem para superar obstáculos, a fim de alcançar o principal objetivo, que é vencer o “eu inferior”, o ego, a personalidade ou como se queira chamar, para ir ao encontro do “Deus Interior”.

Nesse sentido, por ser a *renovatio* justamente uma experiência interior, subjetiva, que acontece em um nível de consciência cujo caráter, no mundo moderno, é considerado profundamente irracional, é intrigante o que falam os livros esotéricos, já que a impressão deixada na alma por esse tipo de experiência é difícil de ser transmitida por meio da fala – ou, como disse Walt Whitman, “deixa o homem mudo”. Todavia, indizível ou não, o fato é que a comunicação escrita tornou-se o meio de divulgação mais apropriado para difundir o esoterismo moderno. Escolas,

¹ O segundo nascimento ou *renovatio* diz respeito a uma transmutação que ocorre na natureza do sujeito iniciado a partir de um conhecimento iluminado. O indivíduo que se iluminou ou que é nascido duas vezes é aquele indivíduo que está desperto.

correntes e movimentos esotéricos contemporâneos não só utilizam como estimulam o aprendizado de seus seguidores por meio da comunicação escrita. Não é à toa que muitos desses movimentos esotéricos tenham suas próprias editoras e que utilizem livros, revistas, jornais e, inclusive, mais recentemente, a internet, para transmitir informações e instrução a todo aquele que tiver curiosidade pelos conhecimentos que até algumas décadas atrás estavam ocultos do grande público.

O interesse crescente pelos temas esotéricos nas últimas décadas chamou a atenção do mercado editorial brasileiro. As obras esotéricas e espiritualistas fazem tanto sucesso que são inclusive utilizadas como recurso para atrair o consumidor para o interior das livrarias. O diretor comercial da rede Saraiva, Raphael Blanco Cabello confirmou essa constatação quando, em entrevista para a revista *Veja*, enfatizou que as publicações esotéricas “estão para as livrarias assim como o pão e o leite para as padarias [...]; funcionam como chamarizes, e o consumidor, uma vez dentro da livraria, acaba comprando outros gêneros” (CABELLO, 1996, p. 130).

O levantamento bibliográfico demonstrou que inúmeros pesquisadores brasileiros atestam que a curiosidade popular acerca dos temas religiosos, esotéricos, mágicos e de auto-ajuda no Brasil tem aumentado cada vez mais. Uma das constatações é que a comunicação escrita por meio de livros, revistas e folhetos tem desempenhado um papel importante para a sobrevivência e difusão do esoterismo, da espiritualidade, da magia, dos mitos e lendas na cultura popular brasileira (cf. CARVALHO (1992; 1994a; 1994b; 1998); RÜDIGER (1995); FERREIRA (1996); MAGNANI (1996); PELLEGRINI (1997); VELHO (1997); LEWGOY (1998); PEREIRA (1998); PIETROFORTE (1999); SILVA (2000)).

A despeito do interesse da academia brasileira pelo *boom* de consumo popular dos produtos místico-esotéricos, devido à complexidade e abrangência desse fenômeno há vários aspectos que ainda não foram contemplados pelas Ciências Sociais brasileiras. É o caso da literatura esotérica, tema que despertou nossa curiosidade pela importância que esse tipo de literatura tem atingido no mercado editorial nacional – e mesmo no internacional – e, em consequência, devido ao grande número de pessoas envolvidas nesse processo. Apesar de esse fenômeno ficar cada vez mais evidente no Brasil, não encontramos no levantamento bibliográfico realizado para esta pesquisa um trabalho nos moldes de uma tese de

doutorado brasileira que abordasse, especificamente, esse aspecto da expansão do esoterismo².

Partimos do pressuposto de que o livro é o meio de comunicação de massa por excelência do esoterismo ocidental moderno, difundindo para seu público-leitor idéias e crenças que influenciam ou podem modificar sua maneira de ver a si mesmo e suas concepções sobre a vida, a morte, Deus e o cosmos. Por ser um dos produtos desse mercado de bens simbólicos, o grande sucesso alcançado no comércio e nos meios de comunicação transformou a literatura esotérica, nas últimas três décadas, em uma das formas mais importantes de divulgação das idéias, crenças, rituais e práticas das várias modalidades do conhecimento esotérico.

Nesse contexto, esta pesquisa foi concebida a partir de interrogações subjetivas, porém fundamentadas em reflexões teóricas recentes que testemunham a revalorização das questões espirituais manifestadas por meio do crescimento e da importância das novas religiosidades. O esoterismo insere-se em tal cenário e, por meio da oferta e da demanda de uma grande quantidade de livros – alguns são sucessos de venda em vários países –, tem difundido suas principais idéias e crenças, convertendo-se em um dos principais responsáveis pela expansão dessas novas religiosidades.

Não se quer com isso dizer que as pessoas aderem a um ou outro grupo esotérico simplesmente porque lêem um livro (embora algumas pessoas afirmem ser isso possível). Deepak Chopra, um dos gurus da nova era, por exemplo, afirma que sua vida foi transformada por um acaso, quando encontrou um livro sobre meditação transcendental em um sebo. Ao pôr em prática os exercícios recomendados no livro, viu-se reavaliando sua carreira profissional e algumas de suas atitudes como fumar

² Duas teses de doutoramento encontradas durante o levantamento bibliográfico foram importantes referências para esta pesquisa. Uma é a de Francisco Rüdiger (1995), que trata da colaboração da literatura de auto-ajuda para o processo de articulação conceitual da subjetividade contemporânea; a outra é de Magnólia da Silva (2000) que reconhece e comenta em um capítulo de sua tese a importância da expansão da literatura esotérica para os movimentos sociais esotéricos no Brasil. Destacamos, ainda, importantes trabalhos que de uma forma ou de outra contemplam a importância do fenômeno literário relacionado aos temas religiosos, esotéricos e de auto-ajuda. O artigo de Bernardo Lewgoy (1998) investiga o fenômeno da expansão da literatura espírita sob uma perspectiva antropológica; Jerusa Ferreira (1996) analisa a importância dos livros e folhetos populares cujo conteúdo são simpatias, receitas e orações mágicas de cura e de proteção que na sua opinião conservam antigas lendas européias; a pesquisa de Magda Pereira (1999) junto aos leitores de Paulo Coelho em Porto Alegre e, por último, Leila Albuquerque (1998) analisa a importância da revista *Planeta* na divulgação de alguns aspectos relacionados às novas representações do corpo inspirados em fontes religiosas “orientais”, em contraposição à visão dualista cristã que separa mente/corpo e espírito.

e tomar um litro de café por dia. A partir daí se tornou discípulo de Maharishi Mahesh Yogi, famoso mestre hindu, que divulgou a meditação transcendental para o Ocidente (CHOPRA, 2001, p. 96-98).

Na verdade, nossa interpretação é que, no caso de Chopra, o livro foi somente um dos fatores. Defendemos a idéia de que são necessárias certas condições favoráveis para que uma pessoa reordene sua vida interior e coloque em prática certos preceitos que modificarão o seu cotidiano de maneira mais radical. No caso de Deepak Chopra, é preciso levar em conta ele ser médico e de origem hindu – portador, assim, de um capital cultural que facilitou seu interesse e entendimento sobre as idéias e práticas receitadas pelo guru indiano Maharishi. Esse interesse também pode ser questionado como um “chamamento” da alma, de Deus ou de algo que foge às explicações racionais, conforme muitos religiosos apontam como motivo para uma transformação espiritual.

Por isso, além da curiosidade sociológica pela literatura esotérica devida à sua influência na mudança de crenças enraizadas na religiosidade brasileira (CARVALHO, 1992), principalmente sobre aquelas que dizem respeito às concepções de Deus ou do divino e em relação à vida terrena com outras formas de existência – que são as duas áreas apontadas por Campbell (1997) para a sua tese de “orientalização do Ocidente” –, motivaram-nos também questões levantadas por autores de outras vertentes disciplinares, como a Teologia e a Filosofia, que não se furtaram de tentar uma aproximação racional com o sagrado.

Assim, pode-se dizer que a principal questão que norteou esta tese foi a pretensão de ir um pouco além das explicações que estudam o sagrado sem se interessar pelo seu conteúdo para testar a hipótese de que a enorme circulação de livros esotéricos ou espiritualistas não deve sua origem e sobrevivência unicamente à imposição da indústria cultural de massa, como pode parecer à primeira vista. Por isso, embora consideremos a indústria cultural de massa um dos fatores explicativos para o objeto desta tese, não compartilhamos de umas das principais teses difundidas hoje no Brasil, que tenta explicar a expansão das novas religiosidades associando a religião ao mercado. Face ao exposto, o instrumental teórico utilizado nesta pesquisa resultou de contribuições multidisciplinares, mais especificamente da Sociologia, da Antropologia, da História das Religiões, da Filosofia, da Teologia e da Semiótica.

1.1 Questões operacionais

O primeiro contato com o mercado editorial esotérico foi feito por meio de uma observação de campo exploratória em livrarias de várias cidades que tivemos oportunidade de visitar durante os anos de 2002 e 2003 (Blumenau, Florianópolis, Porto Alegre, Santa Maria, Campinas, São Paulo e Rio de Janeiro). O objetivo era verificar se havia um padrão de exposição dos livros esotéricos e que tipos de livros eram expostos sob essa denominação. Descobriu-se que não há um padrão. Há algumas livrarias que separam os livros sob várias denominações – ocultismo, espiritismo, *New Age*, esoterismo, auto-ajuda, misticismo, religiões, artes divinatórias, bruxaria e assim por diante – e há outras livrarias que utilizam só duas ou três denominações dessas mencionadas, colocando em suas bancadas ou vitrines quaisquer livros que tenham um cunho espiritualista.

A dificuldade que se apresentava nesse primeiro momento era como organizar esse universo para definir o que era literatura esotérica e quantos e quais os livros que serviriam de referência para a análise das principais idéias e crenças transmitidas nesse gênero de literatura. O primeiro procedimento adotado foi fazer um levantamento dos livros esotéricos e de auto-ajuda mais vendidos que apareciam no rol da revista *Veja*, que desde dezembro de 1996 incorporou na sua tradicional tabela dos livros mais vendidos a categoria “esotéricos e auto-ajuda”. Desse rol foram ignorados os livros de auto-ajuda tradicionais, isto é, aqueles que propõem a prática do pensamento positivo para obter sucesso profissional, financeiro etc., mas sem um fundamento espiritualista.

No período analisado (dezembro de 1996 a dezembro de 2001 – cerca de 260 semanas), os autores que figuravam como os dez primeiros lugares foram: 1º Dalai Lama: 127 vezes; 2º Zíbia Gasparetto: 74 vezes; 3º Brian Weis: 51 vezes; 4º Iyanla Vanzant: 45 vezes; 5º James Redfield: 36 vezes; 6º Deepak Chopra: 36 vezes; 7º Vera Lúcia Carvalho: 21 vezes; 8º James Praagh: 20 vezes; 9º Ricky Medeiros: 18 vezes; 10º Leonardo Boff: 16 vezes. A amostragem empregada para a análise das

principais idéias e crenças transmitidas pelos livros esotéricos e espiritualistas foi, portanto, essa relação dos dez autores acima mencionados³.

Alertamos desde já que essa análise dos livros não abordou questões sobre ser a literatura esotérico-espiritualista uma literatura “cult” ou uma “subliteratura”, pois não é aí que consideramos estar a sua maior importância, mas sim na expansão de sua oferta e demanda nas últimas décadas. Partimos do pressuposto de que o grande atrativo desse tipo literatura relaciona-se aos questionamentos de ordem espiritual – estes sim um tema de relevância para tentar compreender a época em que vivemos, pois, na medida em que oferecem um sentido para a vida, põem o indivíduo em contato com antigas questões da humanidade, mas que foram esquecidas no decorrer do processo de racionalização e secularização das sociedades.

O conjunto da literatura esotérico-espiritualista constitui-se em uma variedade de temas, assuntos e fontes que dificulta sua total apreensão. Nesse sentido, consideramos necessário construir uma tipologia dos livros esotéricos⁴ para, em primeiro lugar, organizar um pouco o complexo universo de tudo que é considerado literatura esotérica e, em segundo lugar, para identificar os tipos mais vendidos.

O segundo procedimento foi entrevistar os principais responsáveis (gerentes, proprietários, editores) pelas editoras que editam esse tipo de literatura⁵. Para

³ Estamos cientes de que esse critério oferece problemas, pois, caso o levantamento fosse feito com uma lista de livros mais vendidos de qualquer outra revista ou jornal, poderia alterar tanto os nomes dos autores quanto, pelo menos, as posições ocupadas por eles. Contudo, outros critérios – como o número de edições (utilizado por Rüdiger (1995)) – também oferecem problemas, pois um livro que foi editado uma vez pode ter vendido mais do que outro que esteja na 10ª edição, conforme o número de exemplares publicados. Além disso, é impossível conseguir os números exatos dos livros vendidos junto às editoras que colocam obstáculos para qualquer empreendimento de pesquisa nesse sentido: apenas para fornecer uma indicação, citamos a dificuldade enfrentada para conseguir uma pesquisa realizada anualmente pela CBL-SNEL sobre o mercado editorial: essas entidades vendem os resultados dessa pesquisa apenas para editoras (o acesso a ela aconteceu por meio de uma amiga pessoal, proprietária de uma editora em Blumenau); mesmo que fornecessem, seus resultados poderiam não corresponder à realidade.

⁴ Essa tipologia encontra-se no capítulo II e ficou assim constituída: iniciáticos; terapêuticos; auto-ajuda com cunho espiritualista; auto-biográficos; romances/ficção espiritualizados e divinatórios – magia, tarô, cabala).

⁵ A pesquisa não teve a pretensão de verificar qual a influência desse gênero de literatura sobre os seus leitores, pois para tanto precisaríamos entrevistá-los, classificá-los (classe, sexo, idade, profissão, religião etc.), definir uma amostragem representativa etc. Esses procedimentos eram inviáveis de serem aplicados pelo tempo e financiamento disponíveis para esta pesquisa. Além disso, a principal questão que se poderia formular – “por que você lê esse tipo de literatura?” –, em nossa opinião está respondida no levantamento dos temas que são abordados nestes livros, ou seja: as pessoas compram e lêem esses livros porque se interessam pelos temas abordados.

facilitar, fizemos essa triagem na XI Bienal Internacional do Livro de 2003⁶, no Rio Janeiro, por meio de pesquisas exploratórias e observação de campo. Apesar de algumas entrevistas já estarem marcadas com antecedência por telefone ou correio eletrônico, chegando à Bienal foi necessário organizar novamente os horários e possíveis entrevistados⁷. No total foram realizadas oito entrevistas semi-estruturadas. Desse total, cinco entrevistas ocorreram durante a feira: três com as editoras comerciais (Roca, Best-Seller e Pallas) e as outras duas com editoras esotérico-espiritualistas (Portal e Summit Lighthouse do Brasil). As entrevistas com as editoras Pensamento-Cultrix, Madras e Antroposófica foram feitas via correio eletrônico. Por último, a entrevista com o responsável pela Editora Sextante foi feita por telefone. Os dados complementares sobre as editoras acima mencionadas, assim como os dados completos sobre as editoras restantes que não conseguimos entrevistar (Objetiva, Rocco, Record, Ground-Aquariana, Imago, Martins Fontes, Federação Espírita e Ediouro) foram obtidos nos *sítes* eletrônicos das editoras, em catálogos distribuídos durante a Bienal e em jornais e revistas.

A entrevista mais proveitosa entre as livrarias visitadas e observadas foi a realizada na Bienal com o gerente da Ciência e Cultura Livraria e Distribuidora. Por meio de seus esclarecimentos, descobrimos que os dois códigos que classificam os livros dentro de determinados temas – CDU (Código Decimal Universal) e CDD (Código Decimal Dewey) – são pouco utilizados tanto pelas editoras quanto pelas livrarias. O mais comum para a organização das bancadas e vitrines das livrarias, portanto, é o critério subjetivo do responsável por essa tarefa ou, quando muito, segue-se a mesma organização dos catálogos distribuídos pelas editoras.

⁶ A Bienal Internacional do Livro é considerada a terceira mais importante feira de livros do mundo, ficando atrás apenas da Feira de Frankfurt, na Alemanha, e da Feira de Chicago, nos Estados Unidos. A XIª Bienal Internacional do Livro movimentou um público de mais de 560 000 pessoas durante o período de 10 dias (15 a 25 de maio) e vendeu 1,6 milhão de livros, perfazendo uma média de 6 livros por pessoa, 13% a mais que o ano de 2002. Essa edição da Bienal distribuiu nos três pavilhões da Riocentro nada menos que 917 expositores entre editores, livreiros, distribuidores de livros, agentes literários, importadores e exportadores do setor, além dos jornais e revistas e de outras empresas ligadas aos livros, fechando negócios que totalizaram mais de R\$ 23 milhões (BIENAL DO LIVRO, 2002). Era portanto, um local privilegiado para encontrar reunidas desde as editoras mais importantes do país até as pequenas que foram beneficiadas por espaços especiais que se dividiram em dois grupos: a Calçada Literária e a Liga Brasileira de Editores (LIBRE), fato que nos fez economizar tempo e dinheiro para realizar as entrevistas e fazer a observação de campo.

⁷ Uma série de eventos que ocorrem normalmente durante a Bienal – reuniões com o SNEL, com distribuidoras e livreiros, autógrafos com autores, café literário etc. – dificultaram as entrevistas que haviam sido marcadas antecipadamente.

O resultado desta pesquisa está organizado em seis capítulos, que apresentaremos sinteticamente na próxima seção.

1.2 Organização da tese

O capítulo inicial refere-se à pesquisa empírica, realizada com o mercado editorial, que incluiu as editoras comerciais que publicam livros esotéricos, as editoras esotérico-espiritualistas e as livrarias. O objetivo do capítulo I foi verificar a importância da literatura esotérica no mercado editorial brasileiro. Para tanto, algumas das questões formuladas nas entrevistas com as editoras foram: qual a importância da literatura esotérico-espiritualista para essa editora? qual a concepção dos editores e livreiros de uma obra esotérica? Quais os principais fatores considerados responsáveis pelo grande interesse por esse tipo de literatura? Quais os principais temas abordados pela linha editorial dessas editoras? As questões apresentadas para os responsáveis das livrarias girava em torno da importância da literatura esotérica-espiritualista dentre outros gêneros vendidos e a forma de organização da exposição desses livros.

As entrevistas, as pesquisas realizadas (tanto pela organização da Bienal quanto a que é encomendada anualmente pela Câmara Brasileira do Livro (CBL) e pelo Sindicato Nacional dos Editores e Livreiros (SNEL)) e ainda a observação de campo demonstraram a importância da literatura sobre temas espirituais em relação aos outros estilos literários. Além das editoras esotérico-espiritualistas que obviamente tiveram origem especificamente para a publicação desses livros, também muitas das editoras comerciais como a Pensamento-Cultrix, a Sextante, a Ground-Aquariana, a Roca, entre outras, argumentaram que publicam esse gênero de literatura porque se preocupam em transmitir um conteúdo que vá ao encontro de uma “nova consciência”.

No capítulo II, a expansão da demanda e oferta de literatura esotérico-espiritualista é contextualizada como produto da indústria cultural de massa. Sem entrar no mérito dos valores sociais, isto é, na clássica discussão promovida pela Escola de Frankfurt – cultura de massa ou democratização da cultura, tipificada por Eco (1990) em “apocalípticos” e “integrados” –, interessa-nos saber que a indústria cultural proporciona, para o bem ou para o mal, a possibilidade de um grande

número de pessoas compartilhar um universo cultural comum. No decorrer da argumentação, optamos pela concepção de que na relação produção-consumo impera a dialética, ao invés da determinação de um dos lados sobre o outro. Na pesquisa realizada com as editoras e livrarias, por exemplo, tornou-se patente que existe uma correspondência entre o desejo do leitor e aquilo que lhe é oferecido, embora muitas editoras aproveitem-se da demanda para publicar livros de qualidade duvidosa.

O capítulo II também apresenta uma discussão sobre os termos “esoterismo”, com “s”, e “exoterismo”, com “x”. Há um consenso entre esoteristas e estudiosos que o termo “esotérico” refere-se ao conhecimento que só é transmitido mediante algum meio de iniciação, enquanto o exotérico diz respeito ao que pode ser tornado público. No entanto, abordar o esoterismo por meio da noção de conhecimentos secretos não é a melhor forma de tratar do tema (FAIVRE, 1997), pois, quando se analisa o segredo, histórica e sociologicamente se conclui que esse não é privilégio do esoterismo, na medida em que a maioria das religiões apresenta um caráter esotérico. Dito isso, propomos a seguinte questão: divulgação representa revelação? Pelo que tudo indica, não, pois vários autores referem-se aos limites da linguagem (predicados racionais) para expressar o conhecimento esotérico de alto nível que se utiliza de uma linguagem simbólica e paradoxal. Isso ajuda a explicar porque os livros iniciáticos não são os mais vendidos, enquanto os livros dos tipos romances espiritualistas, de auto-ajuda e os autobiográficos, cuja linguagem é acessível, informativa e que contempla os elementos necessários para virar um sucesso de vendas, são os livros que mais vendem.

A dificuldade ou mesmo incerteza de conceituar o esoterismo pode ser acompanhada no capítulo III. Há autores como Riffard (1996) e Leuenberger (1997) que defendem a idéia de o esoterismo ser um conhecimento milenar e universal. Apesar de não negar em nenhum momento que o esoterismo seja um conhecimento bastante antigo, Faivre (1994) é reticente em relação a essa argumentação e propõe ser mais seguro metodologicamente falar em um esoterismo ocidental moderno, assinalando o século XVI como o momento da constituição do campo esotérico, porque antes disso esse saber inseria-se na Teologia.

No capítulo III também apresentamos a revisão da bibliografia de pesquisas nacionais e internacionais que abordam o tema. Os autores pioneiros no estudo do

esoterismo no Brasil (Otávio Guilherme Velho e José Jorge de Carvalho) enfatizam a importância do esoterismo na caracterização do *ethos* religioso brasileiro. Carvalho (1998) vê no esoterismo uma “revolução silenciosa e subterrânea” cuja influência na religiosidade do Brasil é significativa. A crença em espíritos, no transe, na mediunidade e na possessão, segundo Velho (1991), cria uma linguagem básica comum, cujo domínio sobrenatural aparece como fundamental para compreender o sistema de representações da sociedade brasileira. Essas duas abordagens e ainda outras sugerem uma alteração nas crenças religiosas a partir da influência de outras culturas, principalmente as orientais, conforme identifica Martins (1998).

No cenário internacional, a tese de Colin Campbell (1997) sobre estarmos presenciando a “orientalização do Ocidente” – que, em outras palavras, representa a substituição da antiga teodicéia ocidental baseada na representação dual entre o Bem e o Mal por outra mais complexa, que coloca o divino como condição de auto-perfeioamento do homem –, tenta demonstrar que mudanças significativas estão na verdade ocorrendo em um nível mais profundo e que envolve todo o pensamento ocidental. Na mesma linha de raciocínio, o pesquisador brasileiro Paulo Henrique Martins (1998) identifica a presença de um outro imaginário, o cosmocêntrico pós-moderno, que surge a partir de revoluções científicas e influências de outras culturas, sobretudo as orientais, para superar o imaginário antropocêntrico moderno. Ainda nesse capítulo, os trabalhos de vários pesquisadores brasileiros demonstram que o esoterismo apresenta produtos, práticas e técnicas convenientes para aqueles indivíduos que compartilham um estilo de vida “neo-esô” (cf. MAGNANI, 2000) e que estão em busca da reorganização de seu mundo interior. Em tal cenário, argumentamos que a literatura esotérico-espiritualista, como um dos produtos encontrados no circuito esotérico, é uma referência importante para quem deseja montar uma episteme mínima que dê ordem à sua interioridade.

O capítulo IV pretende situar o início da expansão da literatura esotérico-espiritualista. Observa-se no período analisado, mais especificamente da década de 1960 em diante, o surgimento e a convergência de dois fortes movimentos sociais, a Contracultura e a Nova Era, que contribuíram para o consumo em massa de qualquer produto esotérico, inclusive os livros que tratam de temas espiritualistas. O paradigma holístico proposto pelos neo-eristas forneceu aos jovens contestadores do *status quo* uma nova concepção de universo, da natureza e do próprio corpo.

Filmes e músicas cujas letras questionavam os valores então vigentes, assim como as drogas e as experiências extra-sensoriais, não só marcaram aquele período histórico como também introduziram a idéia, primeiro nos EUA e depois em outros países – inclusive o Brasil –, de que o cultivo da individualidade, *locus* de experiências pessoais, poderia levar à descoberta da realidade interior, capaz não só de libertar o indivíduo da moral social mas também de transformá-lo espiritualmente.

Não obstante a importância da introdução dos novos valores vindos com os movimentos Nova Era e Contracultura, muitos dos elementos a eles associados, como ocultismo, esoterismo ou orientalismo, já haviam sido propagados no Brasil desde o início do século XX por várias sociedades iniciáticas. Portanto, o capítulo V pretende mostrar que o fundamento para a disseminação de uma cultura mais voltada para valores espirituais encontra-se em ensinamentos antigos (ocidentais e orientais) resgatados por uma variedade de sociedades iniciáticas, correntes, instituições esotéricas e mestres espirituais.

Por fim, após termos levantado vários fatores sócio-históricos que ajudam a explicar a expansão da literatura esotérico-espiritualista nos capítulos anteriores, no capítulo VI procuramos resgatar alguns autores da Sociologia para contextualizar o papel da religiosidade na construção da subjetividade contemporânea, para depois fazermos um ensaio que busca aprofundar o entendimento desse fenômeno a partir da contribuição de outras tradições disciplinares – mais especificamente, das reflexões filosóficas de Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein e teológicas de Rudolf Otto.

CAPÍTULO I – O ESOTERISMO NO MERCADO EDITORIAL BRASILEIRO

1. Oferta e demanda de livros esotéricos no mercado editorial brasileiro

Estudiosos (FAIVRE, 1994; LEUENBERGER, 1997; MAGNANI, 2000; SILVA 2000) contextualizam na virada dos anos 1970 para os anos 1980 o início do enorme interesse despertado por qualquer produto cultural (livros, teatro, filmes, músicas) que exiba em seus temas revelações esotéricas, mágicas ou místicas. Assim, por exemplo, para Leuenberger (1997, p. 7), desde meados da década de 1970 o esoterismo deixou de ser visto como algo somente para visionários ou pessoas com algum tipo de “loucura” para tornar-se cada vez mais interessante, principalmente para os jovens: indicativo desse interesse é o fato de que o único setor literário que realmente mostrou crescimento durante a Feira de Frankfurt⁸, em 1982, foi o do esoterismo. Desde então, surgiram editoras bastante especializadas no assunto e, ainda na opinião de Leuenberger, a oferta de livros específicos sobre o esoterismo continua a crescer. Contudo, conforme adverte esse autor, consumidores leigos no assunto correm o risco de perder-se diante de tudo o que é oferecido sob o rótulo de “esoterismo” (*ibidem*).

No Brasil, conforme Luis Pellegrini (1997, p. 44), quando a Zipak – uma livraria de São Paulo predominante esotérica de que o autor foi co-proprietário – foi criada 20 anos atrás, havia nessa especialidade, na capital paulista, apenas a Livraria do Pensamento e a Livraria Hórus. Pellegrini contextualizou naquela época o *boom* esotérico e afirmou que muitos editores brasileiros, a exemplo dos americanos e europeus, assumiram uma postura predatória e passaram a investir mais e mais na área, abarrotando as livrarias com montanhas de livros esotéricos que, em sua opinião, eram em sua maioria de péssima qualidade.

Na avaliação de Pellegrini, a explosão de oferta e consumo de produtos esotéricos dos últimos anos parece ter entrado em uma fase de recessão. Segundo ele, em uma sociedade consumista que busca o lucro fácil, houve um investimento maciço de editores e fabricantes de produtos esotéricos no fator quantidade em detrimento do fator qualidade, atitude que vulgarizou o esoterismo até a saturação e

⁸ A Feira de Frankfurt é considerada pelos editores um dos principais eventos para o mercado editorial de todo o mundo.

levou a um claro declínio da oferta de livros, artefatos e produtos afins. Todavia, ele afirma que a saturação que se observa nesse mercado é da oferta de má qualidade e não de demanda, que, em sua opinião, continua a existir (*idem*, p. 8). Acreditando que as pessoas estão mais conscientes e espiritualizadas e, conseqüentemente, mais aptas a separar o que presta do que não presta, Pellegrini citou a previsão do pensador francês André Malraux para o III milênio: “o próximo milênio será mais espiritual, ou não será” (Malraux *apud* PELLEGRINI, 1997, p. 46-50).

A importância da literatura voltada aos temas religiosos, esotéricos e de auto-ajuda fez que a revista *Veja*, que desde o ano de 1973 apresenta uma tabela com a lista dos livros mais vendidos, tradicionalmente dividida em duas seções (ficção – romances e contos – e não-ficção – biografias, poesias e ensaios), incorporasse à sua tabela⁹, a partir de 11 de dezembro de 1996 (CABELLO, 1996, p. 130-131), uma terceira seção, dedicada aos livros de auto-ajuda e esoterismo¹⁰.

De acordo com Neuza Sanches (1996, p. 130-131), ao criar uma lista para esse tipo de literatura, a revista *Veja* segue uma tendência apontada pelas editoras e livrarias que já estabeleciam essa distinção; aliás, devido à ótima vendagem desse tipo de literatura, as livrarias vêm reservando há anos um lugar privilegiado em suas bancadas e vitrines para os livros esotéricos e de auto-ajuda.

O levantamento de dados a partir da lista da *Veja*, desde que o campo específico dos livros esotéricos e de auto-ajuda foi incorporado aos outros dois (ficção e não-ficção) em dezembro de 1996 até dezembro de 2001, confirma a popularidade da literatura espírita constatada na pesquisa de Lewgoy (1998, p. 88) que a destaca como um fenômeno importante por abranger um universo de milhões de leitores. Essa popularidade também foi constatada pela pesquisa de Ceres C. Medina sobre a imagem feminina nos romances espíritas (Medina *apud* SILVA, 2000, p. 156), que afirma a existência de 2.800.000 livros escritos sobre temas

⁹ As livrarias pesquisadas são as seguintes: em São Paulo: Cultura, Laselva, Saraiva, Siciliano e Livraria da Vila; no Rio de Janeiro: Curió, Sodiler, Saraiva, Siciliano; no Distrito Federal: Sodiler; em Pernambuco: Sodiler; em Minas Gerais: Van Damme e Saraiva; no Paraná: Ghignone; no Rio Grande do Sul: Kosmos, Saraiva e Sulina Livraria Editora Porto Alegre e, finalmente, na Bahia: Aeroporto.

¹⁰ É preciso esclarecer que a pesquisa da revista *Veja* contempla as preferências de apenas uma parcela da população que consome livros esotéricos e de auto-ajuda. Sendo assim, esses dados não são representativos de todos os níveis de produção e de todas as camadas da população, já que o levantamento realizado pela revista refere-se à produção e consumo das grandes editoras, assim como às vendas das grandes livrarias sediadas nas principais capitais brasileiras e que, geralmente, atingem as classes média e alta.

espíritas no Brasil¹¹. Zíbia Gasparetto, que psicografa os romances espíritas “ditados” pelo espírito denominado Lucius, juntamente com Vera Lúcia Carvalho – autora do livro *Violetas na janela*¹² –, são as autoras de livros espíritas mais lidas do rol de livros esotéricos e de auto-ajuda da *Veja*.

A análise da lista dos livros mais vendidos demonstra que as preferências variam durante o ano e conforme o período analisado, em decorrência de fatores como publicidade, lançamento de novos livros, entrevistas, reportagens, novelas etc. No período entre 1995 e 1997, por exemplo, Paulo Coelho encontrava-se em segundo lugar na relação da *Veja* (SILVA, 2000, p. 176). Por outro lado, no período em que fizemos o levantamento para este trabalho, Paulo Coelho apareceu poucas vezes, ocupando lugar de destaque os livros de Dalai Lama, que se encontravam em 1º ou 2º lugar, dependendo da semana. Nesse último período (1996-2001), os autores que figuraram como os dez mais lidos foram: Dalai Lama (127)¹³; Zíbia Gasparetto (74); Brian Weis (51); Iyanla Vanzant (45); James Redfield (36); Deepak Chopra (36); Vera Lúcia Carvalho (21); James Praagh (20); Ricky Medeiros (18) e Leonardo Boff (16).

A pesquisa confirmou também o grande número de autores e a fenomenal vendagem dos livros de auto-ajuda¹⁴. Esse grande consumo de livros de auto-ajuda despertou o interesse do pesquisador Francisco R. Rüdiger, que defendeu em 1995, na Universidade de São Paulo (USP), uma tese de doutorado em Sociologia sobre o tema. Sob o título *Literatura de auto-ajuda e individualismo: contribuição ao estudo de uma categoria da cultura de massa contemporânea*, Rüdiger defendeu a tese de que a literatura de auto-ajuda é um fenômeno da indústria cultural e constitui uma mediação da categoria do indivíduo, por meio da qual se procede à construção prática e discursiva de um momento bastante expressivo da subjetividade contemporânea. Conforme o referido autor, os leitores desse tipo de literatura,

¹¹ Desde 1999 a edição de livros espíritas deve ter superado em muito esse número levantado pela autora.

¹² O sucesso do livro *Violetas na janela* foi tanto (vendeu 270.000 exemplares entre 1994 e 1995) que foi adaptado para uma peça de teatro por Guilherme Correia e sua esposa Ana Rosa.

¹³ Os números entre parênteses referem-se ao número de vezes que esses autores apareceram durante o período analisado, sem ser necessariamente com o mesmo livro.

¹⁴ Para se ter uma idéia do número de livros de auto-ajuda vendidos, segundo os dados da Câmara Brasileira do Livro, em 1998 chegou a 2,1 milhões de exemplares o que significa quase o dobro dos 1,2 milhões vendidos em 1997 (Câmara Brasileira do Livro *apud* SILVA, 2000, p. 182).

pertencentes às camadas médias urbanas, buscam respostas às dificuldades que se colocam à conduta e à reflexão moral.

Mas além dos livros espíritas e de auto-ajuda, já analisados nas pesquisas mencionadas, há outros autores e livros que aparecem na classificação da revista *Veja* que não foram contemplados nessas duas categorias (literatura espírita e auto-ajuda), como os livros de Dalai Lama, James Redfield, Brian Weis, Deepak Chopra, Paulo Coelho e James Praagh. Dos autores mencionados, Paulo Coelho, apesar de pessoalmente não gostar de ser definido como esotérico¹⁵, é o único autor brasileiro do gênero que alcançou fama internacional. Somente outro escritor brasileiro conseguiu vender uma quantidade semelhante de livros: Jorge Amado.

As obras de Paulo Coelho são, hoje, publicadas em 73 países além do Brasil. Só o sucesso de vendas *O alquimista*, editado pela Rocco em 1988, foi traduzido para 38 idiomas e ultrapassou a marca dos 2 milhões de exemplares vendidos no Brasil e mais de 30 milhões em todo o mundo (COELHO, 2004, p. 108). Mas, apesar do sucesso e do respeito que alcançou em outros países, alguns dos críticos brasileiros não consideram Paulo Coelho um escritor¹⁶. Wilson Martins, por exemplo, considera Paulo Coelho um fenômeno sociológico que responde às injunções do momento histórico, à ansiedade que reaparece em todo final de milênio. Para ele, o que Paulo Coelho escreve não passa de um misticismo barateado. Para outro crítico, Cândido Mendes de Almeida, a glória alcançada por Paulo Coelho é a do mundo global do facilitário da mente e da ignorância transformada em submagia (CAMACHO, 1998, p. 97).

Opinião contrária à dos críticos encontramos entre seus leitores – que não são tão medíocres quanto seus críticos parecem crer. O Senador Eduardo Suplicy

¹⁵ Paulo Coelho, em várias entrevistas, afirmou que não é um escritor esotérico; porque não é, nunca explicou. Mas o mercado e o público geralmente o classificam dessa forma, pelo menos em relação aos seus primeiros livros, antes de transformar-se em um dos imortais da Academia Brasileira de Letras (ABL). A editora Rocco, por exemplo, que publicou alguns de seus livros mais importantes (*As valquírias*, *O diário de um mago*, *O alquimista*), em sua página da internet classifica-o no gênero esotérico (ROCCO, 2003). Em matéria da *Veja* sobre o lançamento de seu livro *Onze minutos*, observa-se que, mesmo depois de entrar para a ABL, ele continua sendo classificado como esotérico, pois no próprio título da matéria está a seguinte afirmação: “O estilo Paulo Coelho de fazer negócios: muita conversa esotérica e um pragmatismo de empresário” (MARTHE, 2002, p. 148). Em outra matéria, na revista *Época* (MANSUR & CORDEIRO, 2003, p. 74), encontrei a seguinte afirmação: “O imortal [Paulo Coelho], por sinal, chegou a ser contabilizado na lista dos títulos de ‘esotéricos e auto-ajuda’ e depois pulou para a ficção”.

leu *O alquimista* e considera que a história é atraente “porque mexe com o anseio das pessoas pelo desconhecido”; segundo ele, “hoje todos buscam algo interessante que dê sentido à vida” (SUPLICY, 1998, p. 97). O teólogo Leonardo Boff, outra personalidade conhecida publicamente, inclusive no mundo acadêmico, leu os livros de Paulo Coelho e deu o seguinte depoimento à revista *Veja*: “O fenômeno Paulo Coelho está relacionado a uma tendência cultural mundial de voltar-se profundamente para o discurso místico e religioso. É a espiritualidade como dimensão humana. O Paulo está em sintonia fina com essa tendência, ele capta a mágica da vida e passa essa experiência do divino” (BOFF, 1998, p. 97).

Na pesquisa realizada junto aos leitores das obras de Paulo Coelho em Porto Alegre, a conclusão de Magda Pereira (1998) vai ao encontro da observação de Suplicy e Leonardo Boff. Segundo Pereira, para a maioria dos leitores esse tipo de texto é de extrema importância porque difunde a necessidade de recuperação da espiritualidade como mecanismo para a solução de problemas individuais. De um modo geral, afirma a autora, há uma correspondência entre o desejo do leitor e aquilo que lhe é oferecido.

2. Bienal Internacional do Livro: a importância do mercado editorial brasileiro e a presença da literatura esotérica nesse espaço

A Bienal Internacional do Livro, que acontece anualmente, alternando-se entre as capitais São Paulo e Rio de Janeiro, é considerada a terceira mais importante feira de livros do mundo, ficando atrás apenas da Feira de Frankfurt, na Alemanha, e da Feira de Chicago, nos Estados Unidos. O que foi apenas uma modesta feira de livros no ano de 1983, nos salões do hotel Copacabana Palace, transformou-se, vinte anos depois, na mesma cidade do Rio de Janeiro, no maior evento editorial do país (*Jornal do Comércio*, 2003).

De acordo com Paulo Rocco, dono da editora que leva o sobrenome da família e Presidente do Sindicato Nacional de Editores de Livros (SNEL), foram gastos R\$ 17 milhões para organizar, juntamente com a Fagga Eventos, a XIª Bienal

¹⁶ Os críticos de Paulo Coelho, geralmente demolidores, não se restringem ao Brasil, como se torna claro no comentário de seu editor da Estônia acerca da recepção de seu último livro: “A crítica está caindo de pau, o público está comprando” (COELHO, 2004).

Internacional do Livro, nos três pavilhões do Riocentro (55 mil m²), na cidade do Rio de Janeiro, onde foram lançadas mil novas obras durante o período de 15 a 25 de maio de 2003. O principal objetivo do evento, segundo Rocco, foi amplificar a divulgação da indústria literária e conquistar os outros 27 milhões de pessoas interessadas em consumir livros, além dos habituais 17 milhões de consumidores¹⁷.

Apesar de o ano de 2002 ter fechado com um faturamento de R\$ 2,4 bilhões e com um incremento de R\$ 200 milhões em relação a 2001, Paulo Rocco enfatiza que as vendas caíram e que a situação do setor é difícil porque o brasileiro não tem hábito de leitura (*ibidem*). A despeito dessas queixas do Presidente do SNEL, a análise do setor editorial em termos globais, considerando um período maior, demonstra que houve um grande crescimento no mercado de livros, dobrando o faturamento do setor editorial brasileiro em milhões de dólares durante a década de 1990.

Para termos uma idéia do crescimento do setor na última década, em 1991 o setor faturava R\$ 870 milhões, subindo para R\$ 930 milhões em 1993 e R\$ 1,86 bilhão em 1995; em 1997 houve uma leve queda, para R\$ 1,85 bilhão (CERLALC-CDL¹⁸ *apud* SILVA, 1999, p. 171). De acordo com um artigo saído na revista *Época*, “[...] nos últimos dez anos, o mercado editorial brasileiro cresceu 75%” (MANSUR & CORDEIRO, 2003, p. 74). Outro fato que demonstra a importância do mercado editorial brasileiro é a informação de que o Brasil é o oitavo maior do mundo, produzindo e vendendo sozinho mais livros do que o resto da América Latina, sendo responsável por 53% desse mercado regional (Publishers Weekly *apud* SILVA, 1999, p. 171).

A pesquisa “Produção e vendas do setor editorial brasileiro”¹⁹, realizada anualmente pela Câmara Brasileira do Livro (CBL) e pelo SNEL, informa que “a retração dos níveis de renda no Brasil não chegou a impedir o crescimento do consumo em certas áreas, mas impôs limites à expansão do mercado” (CBL-SNEL *apud* BIENAL DO LIVRO, 2002). A pesquisa dividiu o setor editorial em quatro

¹⁷ Esses potenciais consumidores foram descobertos por uma pesquisa realizada pela Câmara Brasileira do Livro. No entanto, apesar de estarem interessados em comprar livros, essas pessoas não estão dispostas a pagar muito por uma obra: 34% reclamaram do preço de capa e 23% dizem não ter poder aquisitivo para comprar um livro (GUSMÃO, 2003, p. 56-57).

¹⁸ CERLALC: Centro Regional para o Fenômeno do Livro na América Latina e Caribe; CDL: Câmara dos Dirigentes Lojistas.

¹⁹ Essa pesquisa substitui o antigo “Diagnóstico do setor editorial brasileiro”.

subsetores: didáticos, obras gerais, religiosos e CTP (científicos, técnicos e profissionais). Desses quatro subsectores, o que teve o melhor desempenho foi o de obras gerais. O êxito é explicado em função de vários fatores que influenciam os lançamentos: obras de autores consagrados; livros associados a filmes de sucesso; livros para presente (formato pequeno) e livros institucionais ou promocionais (feitos para empresas).

O subsector religioso, que nos interessa mais particularmente, teve o mesmo desempenho do ano de 2001: aumentou seu faturamento devido à elevação do preço do produto (6%), porém caiu o número de exemplares vendidos (-17%), conforme a Tabela 1 abaixo.

TABELA 1 – TÍTULOS EDITADOS, FATURAMENTO E EXEMPLARES VENDIDOS NOS ANOS DE 2001/2002

	Títulos	Exemplares vendidos	Faturamento (R\$)
2001	6.300	35.700.000	35.700.000,00
2002	4.950	29.700.000	29.700.000,00
Variação (%)	-21	-17	-6

FONTE: CBL-SNEL (*apud* BIENAL DO LIVRO, 2002).

Apesar da queda de exemplares vendidos entre os anos de 2001 e 2002, outra pesquisa realizada na XI Bienal do Livro para traçar o perfil do público visitante demonstra que o gênero religioso, juntamente com o gênero esotérico, foi um dos mais vendidos, ficando em terceiro lugar em termos de vendas. Em primeiro lugar ficaram os livros infantis e em segundo, os livros técnico-profissionais. A Tabela 2, abaixo, demonstra a classificação dos estilos literários e a colocação do gênero esotérico:

TABELA 2 – ESTILOS LITERÁRIOS COMPRADOS NA XI BIENAL DO LIVRO (2002)

Estilo literário	Respostas	Porcentagem
Infantil	89	29%
Técnico/profissional	86	28%
Religioso/esotérico	56	18%
Ficção	37	12%
Auto-ajuda	35	11%
Romance	34	11%
Literatura nacional	31	10%
Artes	28	9%
Poesia	20	7%
Biografia	16	5%
História	14	5%
Humor	10	3%
Referência e consulta	8	3%
Memórias	4	1%
Informática	3	1%

FONTE: Bienal do Livro (2002).

É óbvio que essa pesquisa não seguiu uma classificação rigorosa de conceitos, ou seja, não há uma definição clara do que é “esotérico”, “religioso”, “espiritualista” ou “auto-ajuda”. Sendo assim, é possível que, se os gêneros esotérico e religioso estivessem separados na classificação, ambos caíssem de posição na classificação. Ainda assim, desse quadro podemos constatar dois fatos importantes para este trabalho: em primeiro lugar, há uma grande procura por livros que no geral tratam de questões espirituais. Um artigo da revista *Época* confirma essa constatação ao afirmar que a venda de livros com viés espiritualista dobrou nos últimos dez anos: “Só no ano passado foram comercializados 7 milhões de exemplares do gênero, 20% a mais que em 2001” (MANSUR & CORDEIRO, 2003, p. 74). O diretor comercial de uma das maiores editoras do país, a Siciliano, comentou que esse é um dos filões mais importantes do mercado (*ibidem*).

Em segundo lugar, também se pode observar que a junção do gênero religioso-esotérico demonstra a confusão e, conseqüentemente, a dificuldade de classificação do que é esotérico e do que é religioso ou, ainda, de outros gêneros afins. De qualquer forma, fica registrada a importância da literatura sobre temas espirituais em relação aos outros estilos literários. Pode-se incluir aí também muitos dos livros de auto-ajuda, pois grande parte deles traz relatos de experiências místicas, conforme observou Francisco R. Rüdiger em sua pesquisa sobre a literatura de auto-ajuda. Nas palavras desse autor,

As principais direções em que essas práticas [de auto-ajuda] se desenvolveram, de todo modo, desenham-se de maneira concisa e exemplar nesses relatos, dentro dos quais podemos divisar sobretudo dois paradigmas. O primeiro compreende as narrativas estruturadas por uma perspectiva de vida ou modelo de subjetivação comprometidos, [...] com desenvolvimento da carismática individual ou *ethos* da personalidade, enquanto o segundo remete àquelas que, conforme ainda precisamos mostrar, caracterizam-se por uma espécie de misticismo terapêutico (RÜDIGER, 1995, p. 351).

Essa constatação de Rüdiger demonstra a interpenetração que comumente acontece entre os gêneros literários auto-ajuda e esotérico. Na literatura esotérica é comum a recomendação para que o leitor eleve sua estima, a exemplo da literatura de auto-ajuda, vencendo as limitações impostas pela vida em sociedade que, por meio de sua socialização, impõe regras de conduta que homogeneízam condutas e visões da realidade. Da mesma forma, em muitas obras de auto-ajuda instrui-se o leitor a convencer-se de que a busca da felicidade e da paz de espírito requer a superação dos desejos egoístas, pois estes encontram-se “[...] no caminho contínuo e insistente do conhecimento interior, na vitória sobre as demandas de nosso eu inferior, movido por fatores mundanos que, por definição, não podem nos trazer o bem, ditando-nos um modo de vida falso, que desequilibra nosso modo de ser, barra-nos o acesso à Verdade” (*ibidem*). É por isso que esses dois gêneros, auto-ajuda e esotéricos, são considerados a literatura do Movimento Nova Era.

3. Pesquisa com editores e livreiros sobre a oferta e demanda de livros esotéricos

3.1. As editoras comerciais

Nas últimas duas décadas, o fascínio que o tema do esoterismo exerceu sobre o público consumidor atraiu investimentos de muitos editores brasileiros, desde as mais importantes editoras do país, como as grandes Record e Ediouro, até as menores²⁰ como a Pallas, para a publicação de obras esotéricas. Dentre aquelas que editam livros que têm alguma ligação com o tema esoterismo e que foram pesquisadas na internet, visitadas durante a XI Bienal em maio de 2003 ou que

²⁰ As pequenas editoras tiveram espaços especiais na XI Bienal Internacional do Livro, maio de 2003, onde foram reunidas em dois grupos: a Calçada Literária e a Liga Brasileira de Editores (LIBRE). A Editora Pallas, que edita, entre outros gêneros, a literatura esotérica, é uma das editoras que fazia parte da Liga Brasileira de Editoras.

forneceam entrevistas pessoalmente, via correio eletrônico ou telefone, temos as seguintes: Record, Ediouro, Pensamento-Cultrix, Rocco, Martins Fontes, Sextante, Objetiva, Roca, Imago, Best-Seller, Pallas, Madras e Ground-Aquariana.

É comum entre as grandes editoras que publicam vários gêneros lançarem um selo ou uma coleção específica para contemplar as obras do gênero esotérico. O Grupo Editorial Record, uma das maiores editoras brasileiras e que tem o mais diversificado e completo catálogo de livros da América Latina, por exemplo, possui um selo específico só para editar livros que tratam de religião e esoterismo, oportunamente denominado de Editora Nova Era. A Record consolidou sua posição de destaque no mercado editorial brasileiro em dezembro de 1996, quando assumiu o controle acionário da BCD União de Editoras S/A, empresa formada pela união das editoras Civilização Brasileira, Bertrand Brasil e Difel. Juntas, essas editoras passaram a contar com mais de cinco mil títulos nacionais e estrangeiros dos mais diversos gêneros, com um lançamento anual de 220 novas obras. A importância desse grupo editorial para a literatura esotérica pode ser exemplificada pelas publicação dos livros de Carlos Castañeda, um antropólogo que escreveu vários livros sobre a tradição xamanica yaqui (México) e que fizeram grande sucesso entre a juventude dos anos 1960 e 1970. Castañeda foi um dos autores precursores do Movimento Nova Era, trazendo-lhe a contribuição das culturas indígenas.

A Rocco²¹ também lançou, em dezembro de 1992, a Coleção Arco do Tempo, que aborda temas relacionados ao esoterismo: misticismo, meditação, ciências ocultas, espiritualidade, astrologia, fenômenos psíquicos, práticas e rituais, ufologia, astrologia, mitologia, hinduísmo, cristianismo, budismo e tradições indígenas. O objetivo dessa coleção, segundo informações disponíveis no sítio da editora, é oferecer aos leitores “instrumentos eficazes para a vivência do cotidiano, de forma mais consciente e plena” (EDITORA ROCCO, 2003), para facilitar a busca do equilíbrio humano.

A Editora Pensamento-Cultrix, outra empresa importante no mercado editorial brasileiro e que já tem mais de 90 anos de existência²², edita a literatura esotérica

²¹ A Rocco foi a primeira editora do escritor Paulo Coelho.

²² Magnani comenta que o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, criado em 1909, em São Paulo, juntamente com a Editora e Livraria O Pensamento, fundada em 1907, e a revista do mesmo nome, constituiu importante e pioneiro instrumento de divulgação de idéias e sistemas filosófico-

desde seu início e, segundo entrevista com Zilda Hutchinson Schild, do departamento editorial, esse tipo de literatura continua sendo o carro-chefe da editora²³. Assim, conforme o texto de apresentação do catálogo da editora distribuído na XI Bienal do Livro:

A Editora Pensamento foi fundada em 1907 para publicar livros no campo das tradições espirituais, da sabedoria oculta e do misticismo. A Editora Cultrix surgiu em 1956 e iniciou a publicação de livros nas áreas de Psicologia, Filosofia, Literatura e Nova Ciência. Ambas surgiram em momentos sincrônicos e sintonizadas com as necessidades do público leitor de ter livros que atendessem ao seu desenvolvimento espiritual e intelectual” (EDITORA CULTRIX-PENSAMENTO, 2003).

De acordo ainda com o texto do catálogo, os dois selos, Cultrix e Pensamento, buscam a fusão do intelecto e do espírito humanos em um mundo em constante transformação.

O objetivo das editoras Pensamento e Cultrix, que é “revelar mensagens importantes para o mundo por meio dos livros que publicam, na certeza de que são muitos e diferentes os caminhos que levam à Verdade e que tornam a Sabedoria Perene acessível ao leitor contemporâneo” (*ibidem*), contrasta com uma visão unicamente mercadológica que normalmente orienta os objetivos de qualquer empresa.

A Editora Sextante, segundo entrevista com seu diretor comercial Tomás Pereira, assim como a Editora Pensamento, também tem a preocupação de editar livros que “tenham uma contribuição significativa para as pessoas, para que elas vivam em harmonia, mais felizes [...] essa literatura é uma alternativa para a vida estressada de hoje em dia, para que as pessoas se concentrem naquilo que é o mais importante, que são as idéias que transcendem o cotidiano” (PEREIRA, T., 2003).

Tomás Pereira, que, além de ser o diretor comercial, é, juntamente com seus pais, o proprietário da Editora Sextante, afirma que a empresa foi fundada recentemente, em 1998, e que está voltada a dois grandes eixos: os livros espiritualistas e os livros de auto-ajuda, porque são justamente os temas por que ele

espiritualistas cuja orientação era diferente das crenças e valores dominantes na época (MAGNANI, 2000, p. 17).

²³ De fato, no catálogo da Editora Pensamento-Cultrix, aparecem mais de 600 títulos publicados que tratam de temas esotéricos.

e seus pais interessam-se. Tomás citou uma frase de Richard Bach para dizer qual é a vocação da Editora Sextante: “Ensina-se melhor o que mais se tem a aprender”. O texto que se encontra no sítio da Editora Sextante informa o conteúdo a ser aprendido e ensinado:

Vivemos, nesse início do terceiro milênio, um momento de inquietação e ansiedade, em que a aparente perda de valores essenciais convive com uma intensa busca da felicidade. Conscientes dessa realidade, investimos para que cada produto da Sextante – livros, fitas-cassetes, CDs – seja um instrumento precioso para alcançar a paz interior, a espiritualidade e o crescimento pessoal, tratando sempre de temas importantes para a plena realização humana. Tendo por denominador comum a busca da felicidade e da realização pessoal, nossos livros abrangem temas que vão do desenvolvimento espiritual à descoberta da vocação profissional, passando pela conquista da própria identidade e do amor que se deseja (EDITORA SEXTANTE, 2004).

Os livros publicados por essa editora abordam temas como: reencarnação, meditação, questões transcendentais e, principalmente, idéias que falem sobre coisas que são fundamentais para a vida humana, que ofereçam caminhos para o bem-viver e para enfrentar as dificuldades do dia-a-dia. Pereira acredita que o grande sucesso desse gênero de literatura deve-se ao fato de atender a um desejo imenso das pessoas de falar sobre as questões contidas nesses livros. Na sua opinião, as pessoas estão ansiosas para retomar a ligação com a vida espiritual. Apesar de a Editora Sextante editar livros que abordem temas esotéricos, seu editor afirmou que teria dificuldade em dizer o que é um livro esotérico – por isso, talvez, a preferência pela denominação “obras espiritualistas”.

A Editora Ground, fundada em 1973, a exemplo das editoras Pensamento-Cultrix e Sextante, também enfatiza que seu lema, durante os 30 anos de trajetória, é publicar “livros para uma nova consciência” a fim de “questionar os padrões de pensamento e normas estabelecidas, apresentando sutilmente propostas inovadoras que a consagraram como ponto de referência na sinalização dos rumos dos Novos Tempos”. Essa editora é pioneira na publicação de alguns temas como: feng shui, Shantala, Reiki, Shiatsu e Jin Shin Hyutsu (EDITORA GROUND, 2004).

“A Editora Aquariana (Editora A) fundada em 1989, mas que desde 1994 integrou-se ao grupo editorial da Ground, também segue a proposta de ir ao encontro dos leitores atentos à nova consciência, mas com ênfase na literatura voltada à formação dos jovens adolescentes” (*ibidem*). Além dos temas mencionados acima, mais específicos da área da saúde holística, as duas editoras

publicam, juntas, vários títulos relacionados à espiritualidade, ocultismo e esoterismo, conforme catálogo apresentado durante a XI Bienal do Livro.

A Objetiva, editora que mais cresceu no mercado brasileiro nos últimos anos (EDITORIA OBJETIVA, 2003), atribui esse crescimento à alta seletividade na escolha dos títulos que publica. De fato, essa editora, com um pouco mais de dez anos no mercado (fundada em 1991), já comprovou seu sucesso por meio da presença constante de alguns títulos nas listas dos livros mais vendidos dos principais jornais do país. Apesar de o esoterismo não ser o foco da Objetiva, essa editora publicou todas as obras de James Redfield, autor de um dos *best-sellers* da Nova Era – *A profecia celestina* –, editado mais de 30 vezes, mantendo-se na lista dos mais vendidos durante meses a fio. A Objetiva foi também a editora de Paulo Coelho durante sete anos, de 1996 até 2003, quando o escritor brasileiro mais bem-sucedido do país, baseado em “sinais intuitivos”²⁴, optou por lançar sua obra mais recente novamente pela Editora Rocco, que o projetou nos anos 1980.

Desde 1939 no mercado, as Empresas Ediouro Publicações é uma editora que possui cerca de 3.500 títulos, constituindo-se em um dos mais completos e respeitáveis catálogos da América Latina. Os temas publicados por essa editora, conforme pesquisa realizada no sítio da editora (EDITORIA EDIOURO, 2003), incluem livros de inspiração, auto-ajuda, gastronomia, artes plásticas, filosofia, sexo, medicina, história, religião, humor, psicologia, economia e negócios. Entre os títulos publicados e registrados na página da internet da Ediouro, foram encontrados 54 arquivos na busca rápida pelo assunto “esoterismo”. Ao lado dos títulos esotéricos encontrados, chamou a atenção uma enquete cuja questão era: “você acredita em vida após a morte?”. O resultado parcial da pesquisa até então (1.ago.2003) era: sim, 70%; não, 23% e sem opinião formada, 7%.

A confusão ou, no mínimo, a dificuldade de uma definição mais clara do que é uma obra esotérica é geral para as editoras comerciais que não têm vínculos com organizações esotéricas. De acordo com o gerente da Ciência e Cultura Livraria e Distribuidora, responsável pela estande dessa livraria na XI Bienal do Livro, o critério para organizar a exposição dos livros em uma livraria deveria ser os códigos CDU

²⁴ Segundo matéria publicada na revista *Veja* (MARTHE, 2002, p. 148), o que deixou o dono da Editora Objetiva, Roberto Feith, perplexo quando soube da saída de Paulo Coelho de sua editora, foi a “justificativa esotérica” apresentada pelo escritor que, durante uma oração à Virgem Maria teria recebido um sinal que havia chegado a hora de fazer uma mudança.

(Código Decimal Universal) e o CDD (Código Decimal Dewey). No entanto, esse gerente disse que é raro as pessoas que trabalham em livrarias conhecerem esses códigos que classificam as obras; existem, inclusive, muitas editoras que também não colocam o código. Sendo assim, o mais comum é que as obras sejam organizadas de acordo com o catálogo das editoras ou, ainda, segundo o critério subjetivo de quem organiza as estantes nas próprias livrarias.

A resposta de Zilda Hutchinson Schild, da Editora Pensamento-Cultrix, de que “há muita confusão no que se refere ao tema esoterismo”, confirma a constatação de que grande parte das pessoas envolvidas no mercado editorial (livrarias, distribuidoras, editoras) não tem discernimento sobre que é uma obra esotérica. Na opinião de Zilda Schild, tradutora do livro de Hans-Dieter Leuenberger *O que é esoterismo?*, o esoterismo “é um ensinamento milenar, antes reservado a poucos, cujo cerne é o desenvolvimento espiritual” (SCHILD, 2003).

Schild assume que não saberia dizer qual é a proporção, em termos de porcentagem, da literatura esotérica em relação aos outros gêneros, mas enfatizou que esse tipo de literatura é o carro-chefe da Editora Pensamento-Cultrix desde sua fundação e ressalta que as obras de muitos autores vêm resistindo ao longo do tempo, como, por exemplo, os clássicos *Ísis sem véu* e *Doutrina secreta* de Madame Blavatsky, fundadora da Sociedade Teosófica. Schild cita ainda, dentre os autores mais importantes que a Editora Pensamento-Cultrix edita, aqueles que são os autores mais conhecidos do gênero esotérico como: “Annie Besant, que é sucessora de Madame Blavatsky, Jorge Odoum, que escreve sobre a Maçonaria, C. W. Leadbeater, sobre os chacras, Elisabeth Haich sobre iniciação, Dion Fortune, Jean Hudson, Geoffrey Hodson e muitos, muitos outros” (*ibidem*).

Para essa editora, o grande consumo dessa literatura “deve-se ao fato de o ser humano estar em busca de alguma coisa que talvez ele mesmo não defina o que é”: “a busca vem-se desenvolvendo cada vez mais. Todos sabem que só é viável viver se nos adaptarmos ao mundo que se transforma a olhos vistos, buscando a harmonia. Temos de obter compreensão, temos de crescer interiormente e os livros esotéricos constituem uma excelente ajuda” (*ibidem*). O conteúdo dos livros editados pela Editora Pensamento-Cultrix trata de meditação, vida após a morte, teorias sobre a reencarnação e psicologia. Mais recentemente, essa editora também investe nas áreas de *marketing*, feng shui e florais.

Wagner Veneziani Costa, proprietário da Madras Editora, também explica o interesse pela literatura esotérica como uma necessidade dos leitores em buscar o conhecimento. Costa acredita que “as pessoas estão cada vez mais sensíveis e usando sua intuição” (COSTA, W. V., 2003). Ele acrescenta ainda que: “o povo está cansado de ser enganado com historinhas sem nenhum fundamento” (*ibidem*).

Denominada hoje como uma editora holística, a Madras Editora na Bienal de 2003 destacava-se entre os outros expositores e chamava a atenção por apresentar um estande com estantes abarrotadas de livros sobre bruxaria, wicca, magia, numerologia, cabala etc.; por ser decorado com motivos esotéricos – a armação em que estava escrito o nome da editora tinha a forma de uma grande pirâmide – e, ainda, pelo odor e fumaça dos incensos que eram acesos, pelos funcionários, entre as prateleiras antes do horário determinado para visita pública.

De acordo com informações contidas no sítio das Madras Editora, a linha editorial constitui-se de livros cujos temas abordados são auto-ajuda, maçonaria, arqueologia, pedagogia, mitologia, esoterismo, holismo, saúde, fitoterapia, massagens, temas jurídicos, espiritismo (psicografias), religião, magia e infantis. Na concepção do proprietário da Madras, um livro esotérico é aquele que aborda assuntos ligados ao oculto, ao místico e às ciências herméticas, como por exemplo: magia, bruxaria, wicca, astrologia, ocultismo, misticismo, tarô, cabala, numerologia, quirologia, acupuntura, reiki, shiatsu, shantala, aura-soma, florais, cartomancia, tantrismo, thelema, maçonaria, fraternidade branca, teosofia, feng shui, anjos, auto-ajuda etc. (MADRAS EDITORA, 2003).

A grande quantidade de livros expostos no estande da Madras Editora, sobre os mais diversos aspectos do esoterismo, fez lembrar uma afirmação de Leunberger sobre a massificação do esoterismo (1997, p. 125): “Se antigamente o problema consistia em descobrir uma fonte de informação esotérica, hoje a dificuldade reside em escolher, devido à abundância de livros à disposição, aqueles que de fato se destinam a transmitir os ensinamentos necessários [...]. Para um ‘iniciante’ neste ramo, tornou-se por isso mesmo muito mais difícil encontrar um caminho nessa multiplicidade de informações”.

A Editora Best Seller tem tradição na publicação de livros de auto-ajuda e Nova Era desde que foi fundada em 1986. Os autores mais conhecidos do público como propagadores da Nova Era são Deepak Chopra e Louise L. Hay, justamente

porque tocam em temas tradicionalmente esotéricos como a existência do “eu superior”²⁵, da energia do amor universal (Deus), dos chacras, da possibilidade da união com Deus, da reencarnação etc. Recentemente, esses dois autores, que têm vários livros traduzidos para o português, publicaram, juntamente com mais alguns colaboradores, o livro *O novo milênio: um enfoque positivo*. Preocupados com a visão pessimista propagada pela mídia, principalmente depois da repercussão catastrófica do *bug* do milênio, Louise Hay e Deepak Chopra procuraram ensinar os leitores que o exercício da intuição e a utilização da força positiva do pensamento são fundamentais para a entrada no novo milênio.

De acordo com Renato Lippert (2003), do departamento comercial e editorial da Best Seller, a demanda por esse tipo de literatura só tem aumentado, pois todos os livros desse gênero que são lançados e vendidos para as livrarias e distribuidoras não retornam para a editora. Muitos deles, inclusive, são reeditados e, geralmente, em uma quantidade maior que na primeira edição. O público consumidor desses livros, na opinião de Lippert, constitui-se de “pessoas que acreditam em um potencial sobrenatural”.

Já o diretor comercial da Editora Roca considera que, apesar de ainda ser um mercado significativo, já passou o modismo da literatura esotérica, que teve seu auge há 10 anos. E acrescenta: “o mercado ficou tão saturado que perdeu a credibilidade”. Em sua opinião, somente a Editora Roca – que já teve um selo denominado Roca Astral, que era uma divisão da editora voltada especialmente para esse tipo de literatura – e a Editora Pensamento – que foi a pioneira na publicação de livros esotéricos – tinham preocupação com o conteúdo.

Hoje, a proporção de livros esotéricos em relação aos outros gêneros editados pela Roca representa somente de 10 a 15% das edições, sendo que o último lançamento do gênero foi em 2001.

Segundo o diretor, “toda editora vai ao encontro do que o público busca”. Atualmente a Editora Roca direciona seu foco para os livros técnicos nas áreas de Medicina, Psicologia, Turismo etc. Todavia, na lista de classificação dos temas editados pela Editora Roca em seu sítio na internet ainda pode ser encontrada a

²⁵ O “eu superior” também pode ser encontrado em algumas obras sob a denominação de “eu divino”, “Cristo interno” ou “Cristo pessoal”.

oferta de um número significativo de títulos sob a denominação de “terapias alternativas-esotéricas” (*ibidem*).

A literatura esotérica é um bom mercado, inclusive para pequenas editoras como a Pallas. Apesar de essa editora privilegiar em sua linha editorial a discussão sobre origens étnicas e culturais brasileiras, escritas por pesquisadores acadêmicos e autoridades religiosas, cerca de 20% das edições são dedicadas aos livros esotéricos e de auto-ajuda. Para Mariana Warth (2003), editora da Pallas, “livros esotéricos são todos aqueles ligados à magia, às simpatias, aos jogos de tarô, ou seja, que tratem da questão mística”. Ela considera que os livros esotéricos têm um bom mercado consumidor porque muitas dessas obras são reeditadas de 2 a 3 vezes, com tiragens de dois a três mil exemplares, o que representa uma quantidade significativa para o tamanho de uma editora como a Pallas.

3.2. As editoras esotérico-espiritualistas

Muitas organizações esotéricas e espiritualistas possuem suas próprias editoras e autores e editam um grande número de livros, comercializados tanto no interior de suas instituições quanto publicamente por meio de livrarias e da internet, inclusive expondo seus produtos nas várias edições da Bienal Internacional do Livro. É o caso, por exemplo, da Sociedade Antroposófica, da Sociedade Teosófica, da Fundação Logosófica, da Summit Lighthouse do Brasil, da Escola de Sabedoria Universal da Síntese e da Federação Espírita – para falar somente das mais importantes.

A Sociedade Antroposófica, fundada por Rudolf Steiner, é uma das mais importantes ramificações da Sociedade Teosófica. No Brasil existem várias instituições como escolas, clínicas, laboratórios etc., que seguem os ensinamentos de Rudolf Steiner (1861-1925). A Editora Antroposófica é uma delas. A finalidade dessa editora, fundada em 1981 em São Paulo, era, inicialmente, oferecer ao leitor brasileiro um amplo acesso a livros e textos básicos de Antroposofia escritos por seu fundador. No entanto, com o crescimento do interesse do público e a demanda das instituições antroposóficas, a Editora Antroposófica passou a diversificar a temática e os autores publicados, englobando atualmente mais de uma dezena de áreas e meia centena de autores (EDITORA ANTROPOSÓFICA, 2004).

A despeito de ser uma empresa estabelecida comercialmente, a Editora Antroposófica não tem fins lucrativos propriamente ditos, pois seus resultados comerciais são dirigidos permanentemente à produção de novos livros ou reedições. Apesar disso, a editora precisou receber, em algumas ocasiões, ao longo de sua existência, contribuições financeiras importantes, tanto de pessoas físicas quanto de outras instituições, para dar continuidade à realização de seus objetivos, que é oferecer aos seguidores da Antroposofia e ao público em geral um conhecimento com elevado conteúdo espiritual que fomente o autodesenvolvimento e uma sólida ampliação cultural.

Jacira S. Cardoso, responsável pela editora, define como livro esotérico aquele “que expõe ao público leitor conceitos e práticas do esoterismo que, no entanto, possui hoje múltiplas facetas. Em nosso caso, o propósito é divulgar os princípios de um esoterismo fundamentalmente cristão e adequado ao homem ocidental moderno, conforme o elaborou o fundador da Antroposofia” (CARDOSO, 2003). Segundo ela, as idéias ou crenças mais importantes que são abordadas nos livros antroposóficos seriam “a reabilitação do conceito de espírito, distinto da alma e do corpo físico; o conceito de reencarnação sintonizada com princípios do cristianismo; o papel fundamental do pensamento consciente e desperto nos exercícios meditativos e, por último, a valorização do ser humano como uma súpula microcósmica de um universo espiritual” (*ibidem*).

Além dos livros e textos de Rudolf Steiner e de outros autores mais recentes que escrevem sobre temas antroposóficos, a Editora Antroposófica publica também obras não antroposóficas de interesse geral. Os temas publicados, atualmente, pela Editora Antroposófica são: alimentação/saúde, antroposofia, biografias/história, cristologia, economia/agricultura, educação, goethianismo, literatura de interesse geral, literatura infanto-juvenil, pedagogia social, psicologia/comportamento, terapias e textos escolhidos de Rudolf Steiner.

Na livraria sediada na Editora Antroposófica, em São Paulo, também são oferecidas obras editadas por outras editoras, mas de preferência aquelas indicadas para leitura nas escolas Waldorf ou ainda aquele tipo de literatura universal que é de elevado conteúdo cultural e espiritual. Para quem tem interesse em conhecer as idéias básicas da Antroposofia são indicados os seguintes livros: “sobre o pensamento de Rudolf Steiner, seu livro *A filosofia da liberdade*; sobre a

Antroposofia, *Noções básicas de Antroposofia*, de Rudolf Lanz, e *Teosofia* de Rudolf Steiner” (*ibidem*).

Os principais fatores considerados responsáveis pelo grande interesse na literatura esotérica, na opinião de Jacira Cardoso, são: “a busca do homem moderno pelas origens metafísicas de sua existência; a insatisfação com o materialismo estéril e decepcionante para quem valoriza o ser humano e a insatisfação em relação às religiões tradicionais” (*ibidem*).

Henrique Rosa, autor e fundador da Editora Portal, também concorda que as religiões não fornecem mais respostas para as pessoas, porque são contemplativas. Ele argumenta que todo ser humano tem a necessidade de saber de onde veio e para onde vai. Contudo, mesmo que receba várias respostas, isso não satisfaz porque a resposta está dentro de cada um. Além do mais, de acordo com os ensinamentos esotéricos, estamos saindo da Era de Peixes – contemplativa e mística –, para a Era de Aquário, que é caracterizada pela necessidade de compartilhar as experiências, de exteriorizar a força e o conhecimento interior, da organização em grupo.

Henrique Rosa enfatiza que a espiritualidade está dentro de cada um, por isso a busca é subjetiva. No entanto, nem a religião e nem a ciência conseguiram dar respostas para esse tipo de questionamento, ocasionando a decepção do homem com o mundo externo. Por isso, as pessoas estão buscando essas respostas por meio de experiências subjetivas e, quando percebem que sua experiência é semelhante à de outras pessoas, há necessidade de compartilhar.

A Editora Portal está ligada à Escola de Sabedoria Universal da Síntese, uma organização que divulga ensinamentos esotéricos da Hierarquia da Luz²⁶, por meio de palestras, cursos e oficinas, cujos coordenadores são Henrique Rosa e sua esposa, Lourdes Rosa. As obras publicadas pela Editora Portal são mensagens

²⁶ A Hierarquia da Luz é formada por um grupo de consciências luminosas e inteligentes. Esses seres, que hoje se encontram em planos e mundos mais sutis, já estiveram encarnados no planeta Terra. Ao longo do tempo, pelos seus próprios méritos, obras, trabalhos e sacrifícios, em favor de seus semelhantes e da humanidade, essas pessoas foram atingindo níveis mais elevados de consciência, da mente, do sentimento, do amor universal e de espiritualidade, até fundir seu *eu inferior* (personalidade) com seu *eu superior* (alma). Dessa forma, ao expandirem seus estados de consciência, atingiram um alto grau de consciência espiritual, iluminando-se e atingindo o estágio de mestres ou mestras ascensionados, ou seja, saíram da roda das reencarnações (cf. ROSA, 2002).

canalizadas²⁷ dos Mestres de Luz, também conhecidos por Mestres da Sabedoria ou Mestres Ascensionados.

Para Henrique Rosa, “hoje se fala muito em esoterismo, mas nem todos têm uma visão e interpretação correta do que ele trata. Existem muitas fantasias e demagogias sob o rótulo de esoterismo, mas também existem muitos bons pesquisadores e discípulos dos Mestres de Luz, em todas as nações, desenvolvendo trabalhos muito sérios e importantes em benefício da evolução da humanidade”. O esoterismo, na sua opinião, “é a verdadeira ciência do espírito, da alma, da mente e da vida, e não um amontoado de práticas inventadas por mentes humanas, produzidas segundo as fantasias dos homens” (ROSA, s/d, p. 18).

Segundo ele, vivemos em um momento de libertação do homem e a ciência esotérica pode contribuir para tornar a pessoa mestra de si própria, para libertar-se e ser dona de seu próprio destino, divulgando a capacidade latente que todo ser humano tem. Os livros são um importante meio de divulgar essas informações e, nesse sentido, podem ajudar para que as pessoas encontrem seus caminhos. No entanto, adverte Henrique Rosa, a informação leva ao saber, mas não à sabedoria. Ele acredita que o mal da humanidade atualmente é ter muito saber, mas pouca sabedoria. Para adquirir sabedoria é preciso praticar, experimentar.

Henrique Rosa considera que o ser humano tem dois caminhos para conseguir para chegar à Luz. O primeiro é o do amor e da sabedoria e o segundo é o da dor e do sofrimento. O segundo é o mais demorado, enquanto o primeiro é o mais rápido, mas requer prática, um caminho, disciplina e experiência.

Quanto à expansão do esoterismo, Henrique observa que há uma busca urgente das pessoas pelo seu desenvolvimento espiritual e que, sendo assim, há também muitos oportunistas que se aproveitam de tal situação. Henrique Rosa condena a irresponsabilidade por parte de algumas pessoas que oferecem cursos sem ter um conhecimento mais profundo, citando como exemplo pessoas que

²⁷ Canalização é a capacidade que o ser humano tem de ser um canal intermediário entre vários planos, seja astral, mental, búdico, átomico ou espiritual. Na canalização espiritual, ao contrário da mediunidade, não há incorporação e sim uma fusão ou união energética de nível superior entre as almas, do canal com um Ser de Luz. A autêntica canalização é sempre consciente e dá-se por meio da expansão da mente, dos sentimentos, da consciência e da vontade. São utilizados os chacras cardíaco e coronário como pontes até a consciência física do canal. Na entrevista que Henrique Rosa concedeu ao jornal *O Tempo*, em 17.abr.2001, ele argumenta que todos os seres têm múltiplos canais espirituais que, quando corretamente abertos e desenvolvidos, possibilitam a comunicação espiritual com seres que vivem em outros planos, mundos e dimensões. O grande problema é que a maioria da humanidade tem esses canais obstruídos (cf. ROSA, 2001).

oferecem cursos sobre os cristais após terem lido somente alguns livros e feitos alguns cursos introdutórios. O que acontece é que as pessoas passam informações erradas e incompletas, pois, para saber um pouco sobre os cristais, disse ele, são necessários muitos e muitos anos de estudos (ROSA, 2003).

Um esotérico sério, no modo de ver de Henrique Rosa, é aquele que se preocupa com o mundo, com a natureza, com as pessoas, mais com o interesse espiritual do que com o interesse financeiro. Portanto, conclui, “houve, por algum tempo, mais a expansão da quantidade. Hoje estamos saindo da expansão da quantidade para a expansão da qualidade. Mas ainda há muita fantasia”. Essa busca do ser humano, que para ele é perene, foi reprimida por muito tempo e agora está sendo proporcionada pela liberdade da era aquariana. Hoje, disse ele, “ninguém mais vai para a fogueira ou tem a cabeça cortada” (*ibidem*).

De acordo com Henrique Rosa, “quem iniciou o Movimento Aquariano foi Allan Kardec, porque os outros movimentos eram grupos fechados” (*ibidem*). Henrique Rosa relata que, em um curso que ministrou para os espíritas sobre o esoterismo, afirmou que Allan Kardec era tão esotérico quanto Madame Blavatsky, Rudolf Steiner ou Alice Bailey; apesar de os espíritas que participaram do curso não terem concordado que Allan Kardec tenha sido um esoterista, Henrique Rosa insistiu na idéia e argumentou que os conhecimentos recebidos por Allan Kardec e divulgados ao público por meio da codificação do espiritismo eram conhecimentos ocultos e, portanto, esotéricos.

Allan Kardec, mencionado por Henrique Rosa, era o pseudônimo utilizado por Hyppolyte Leon Denizard Rivail, nascido em Lyon em 1804, precursor do espiritismo francês. Allan Kardec, conhecido mundialmente como o codificador do Espiritismo, elaborou a obra *O livro dos espíritos*, cujo conteúdo foi obtido a partir de sua investigação com os espíritos e obteve imenso sucesso junto ao público no ano de 1856²⁸. De acordo com Arthur Conan Doyle, Allan Kardec interessou-se pelo assunto quando as manifestações espíritas americanas chamavam a atenção da

²⁸ *O livro dos espíritos* original foi editado 20 vezes. No ano seguinte, em 1857, fez-se uma edição revista que se tornou o livro básico da filosofia espírita na França. Em seguida, no ano de 1861, foi trazido a público outra obra, *O livro dos médiuns*, seguido de outros que, juntos, formam um conjunto de obras básicas do Espiritismo que até hoje são utilizadas: *O evangelho segundo o espiritismo*, de 1864; *O céu e o inferno*, de 1865 e *O gênese*, de 1867 (DOYLE, 1995, p. 394).

Europa e fez suas próprias investigações com a mediunidade de duas filhas de um amigo.

Desde então, as obras espíritas têm atraído cada vez mais adeptos e simpatizantes²⁹. No Brasil, só o médium Chico Xavier, falecido recentemente, vendeu 25 milhões de livros e seu sucessor no mercado editorial, o baiano Divaldo Pereira Franco, já chegou à marca dos 7,5 milhões de livros vendidos (MANSUR & CORDEIRO, 2003, p. 69). Zíbia Gasparetto, denominada nessa mesma matéria da revista *Época* como a grande dama da literatura transcendental, já tem 40 anos de carreira. Nos últimos 10 anos dessa carreira, Zibia Gasparetto alcançou a façanha de não sair da lista dos mais vendidos no ramo dos livros esotéricos, religiosos e de auto-ajuda. São mais de 24 obras editadas que venderam mais de cinco milhões de exemplares. Criticada por muitos espíritas³⁰ por favorecer-se financeiramente dos livros psicografados³¹, Gasparetto montou sua própria gráfica, a Espaço, Vida & Consciência, e tornou-se o que ela mesma define como “espírita independente”. Deixando de lado as críticas quanto às suas atitudes, o interessante do fenômeno é a grande popularidade de suas obras, que transmitem a milhões de pessoas idéias e crenças que se referem aos temas esotéricos que suas obras contêm, como, por exemplo, a continuidade da vida após a morte; a reencarnação; a evolução; a lei da causa e efeito etc.

De acordo ainda com informações contidas na matéria da revista *Época*, há mais ou menos 180 editoras especializadas em livros do gênero e boa parte delas nasceu em centros espíritas. O editor Celso Maiellari, diretor da Lúmen, especializada em obras psicografadas que somam 70 títulos, afirma que “a necessidade de ler faz parte do aprendizado espírita” porque “Desde Allan Kardec, fundador da doutrina, os ensinamentos dos espíritos são recebidos pelos médiuns, registrados com lápis e papel e divulgados por meio de livros” (Maiellari *apud* MANSUR & CORDEIRO, 2003, p. 75).

²⁹ *O evangelho segundo o espiritismo* e *O livro dos espíritos*, ambos de Allan Kardec, venderam até hoje, no Brasil, 11 milhões e 4 milhões de exemplares, respectivamente.

³⁰ A crítica deve-se ao fato de não ser costume, no meio espírita, o médium embolsar os direitos autorais. Normalmente, quando o livro não é publicado por alguma editora ligada a uma sociedade beneficente, o médium indica a conta de entidades assistenciais para o depósito do lucro obtido com a venda dos livros.

³¹ A psicografia é o fenômeno da escrita mediúnica, ou seja, o médium, ao invés de falar (psicofonia), escreve as mensagens recebidas dos espíritos, que são pessoas que desencarnaram e vivem em outras dimensões.

A popularidade das obras espíritas é explicada em parte pelo aumento do número de adeptos da doutrina. Apesar de a Federação Espírita Brasileira contar com apenas oito milhões de adeptos, “estima-se que 20 milhões de brasileiros comunguem de alguma forma das idéias de Allan Kardec” (MANSUR & CORDEIRO, 2003, p. 75).

A literatura espírita, que normalmente é procurada por um entre dez clientes que entram em uma livraria, atraiu recentemente a atenção de uma das maiores editoras do Brasil, a Siciliano, que lançou em 2003 o seu primeiro livro espírita: *Do outro lado da vida*, do publicitário Ricardo Magalhães. O livro já fôra publicado por outra editora, menor, e sem nenhuma divulgação chegou a vender 10 mil exemplares em dois meses.

Os livros da Fraternidade Branca, editados pela Editora Summit Lighthouse do Brasil, também fazem grande sucesso com o público e têm sido muito recomendados no meio esotérico. Conforme o texto do catálogo distribuído na Bienal Internacional do Livro de 2003, a Editora Summit Light do Brasil foi criada em 1989, com o objetivo de “publicar e divulgar os ensinamentos dos grandes luminares espirituais conhecidos como Mestres Ascensos da Grande Fraternidade Branca – seres de luz que atingiram o ápice do desenvolvimento da alma e hoje atuam como instrutores da humanidade, dirigindo sua evolução e aperfeiçoamento na luz” (POY, 2003).

Segundo Frederico Eduardo Poy, um dos responsáveis pelo estande da Editora Summit Lighthouse do Brasil na Bienal do Livro de 2003, o esoterismo não tem nada de mágico. É um conhecimento oculto da humanidade que está inscrito no plano de *akasha*. Baseado nas informações transmitidas pelos Mestres Ascensionados, Frederico explica que o fenômeno da expansão do esoterismo começou na década de 1970, pois a humanidade está mudando de era, ou seja, transita da Era de Peixes para a de Aquário. Na Era de Peixes, marcada pela vinda de Jesus, o principal ensinamento transmitido foi o do amor ao próximo, pois na era anterior, que foi a Era de Áries ou Era Mosaica, a lei que imperava era a Lei do Talião – “olho por olho, dente por dente”. Na Era de Aquário, o grande aprendizado que a humanidade deve fazer é o da liberdade (*ibidem*).

Frederico Poy chamou a atenção para a principal característica do mundo moderno, que é uma forte ligação da humanidade atual com o progresso. Ele

argumentou que a tecnologia, no entanto, não consegue dar todas as respostas de que o ser humano precisa. A tecnologia deve ser utilizada para libertar o homem dos trabalhos braçais para que sobre tempo para os estudos e a prática da espiritualidade. Chegamos à mesma encruzilhada a que os atlantes também chegaram antes de sua decadência, ou seja, chegou a hora de deixar o “ter” para o “ser”. Os homens têm a liberdade para escolher qual será o caminho, pois o livre arbítrio é uma grande lei de Deus. Nesse sentido, sendo o Livre Arbítrio uma lei de Deus, os mestres ascensos não podem intervir a não ser que a pessoa faça o pedido, embora possam inspirar. A Era de Aquário, que foi anunciada durante séculos por grandes profetas, prevê um período de paz e grande prosperidade material e espiritual para a Terra. Contudo, a maioria das pessoas não está preparada para receber essa onda de Luz. Por isso, a importância dos ensinamentos que são tornados públicos por meio dos livros.

Os livros publicados pela Editora Summit Lighthouse do Brasil geralmente contêm revelações que estavam ocultas do grande público como alguns dos grandes eventos históricos que continuam sendo um mistério para a humanidade, a exemplo do dilúvio e do desaparecimento de Atlântida. Na opinião de Frederico Poy, os leitores procuram a linha esotérica comandados por um chamamento da alma. Nesses livros, encontram-se ensinamentos de todas as grandes religiões do mundo, como os ensinamentos da Cabala, do Catolicismo, das filosofias chinesa e indiana etc. Essa característica dos livros da Fraternidade Branca explica o ecumenismo da organização que, segundo Frederico Poy, congrega pessoas da Maçonaria, do Espiritismo, da Igreja Católica, da Igreja Evangélica etc. Os autores dos livros publicados pela Summit Lighthouse do Brasil são basicamente o casal americano Mark Prophet e Elizabeth Clare Prophet, fundadores da organização nos Estados Unidos, em 1958.

4. Considerações sobre o capítulo

A pesquisa com as editoras foi realizada por meio de artigos em periódicos, pela internet, com entrevistas telefônicas, via correio eletrônico ou pessoalmente durante a primeira semana da XI Bienal Internacional do Livro, no Rio de Janeiro, em maio de 2003. Apesar de alguns dos entrevistados terem feito referência à saturação

do mercado, o levantamento de dados revelou a importância da literatura esotérica para o mercado editorial, tanto para as grandes editoras quanto para as pequenas, assim como para as livrarias. Além disso, é preciso considerar que a circulação de livros não se restringe a compra e venda. O empréstimo deve ser levado em conta nesse processo. Arriscamos dizer que o empréstimo das obras, seja feito por meio de instituições como as bibliotecas de escolas, de universidades ou de grupos religiosos, centros de estudos, espaços alternativos etc., ou mesmo aqueles realizados entre amigos³², representa uma grande parcela dos leitores que têm acesso aos livros esotéricos, elevando a importância da circulação dessa literatura para além do simples comércio.

Além disso, Magnani (1999, p. 11) constatou em sua pesquisa sobre o neo-esoterismo no meio urbano que muitos dos espaços que oferecem cursos, oficinas, palestras, atividades terapêuticas etc., possuem suas próprias gráficas e editoras. Essa constatação só vem demonstrar que o universo de produção e circulação de livros esotéricos é ainda mais amplo e complexo do que se pode supor à primeira vista. Outra constatação de Magnani em suas pesquisas com os espaços esotéricos foram os genuínos interesse e envolvimento dos proprietários e funcionários desses espaços com os aspectos filosófico-espirituais dos produtos que comercializam (MAGNANI, 2000, p. 32). Sem falar nas editoras esotérico-espiritualistas, vários representantes de editoras comerciais demonstraram algum grau de envolvimento com o tema “esoterismo”, tanto nas entrevistas como nas entrelinhas dos objetivos a serem alcançados com esse tipo de publicação.

Chama a atenção também saber que, apesar da existência de dois códigos que foram criados para inserir os temas dos livros editados em uma classificação universal, o CDD e o CDU, a maioria das editoras e livrarias ou desconhecem ou simplesmente não utilizam esses critérios. A consequência é que tanto nos catálogos das editoras quanto na exposição dos livros nas estantes das livrarias não há rigor na classificação das obras.

Mesmo sem ter clareza do que é uma obra esotérica, editoras e livrarias têm utilizado essa nomenclatura não só para classificar os livros em seus catálogos,

³² Na pesquisa de Magda Viviane dos Santos Pereira (1998, p. 11) sobre o universo místico-religioso das obras de Paulo Coelho, o empréstimo de livros aparece como um dos primeiros contatos do leitor com as obras. A autora afirma que a indicação de tipo “boca-a-boca” é um processo eficiente de divulgação dessa literatura em função do estado do espírito do leitor.

estantes e vitrines, mas principalmente como um chamariz para que o público entre nas livrarias e comprem também outros gêneros literários. Essa tendência foi incorporada pela revista *Veja*, que desde 1996 incluiu em sua classificação dos livros mais vendidos um terceiro campo dedicado aos livros esotéricos e de auto-ajuda.

A lista de livros esotéricos e auto-ajuda da revista *Veja*, no período analisado, incluiu autores como o budista Dalai Lama, os escritores de romances espíritas Zíbia Gasparetto, Vera Lúcia Carvalho e Ricky Medeiros, o terapeuta de vida passadas Brian Weiss, os propagadores da Nova Era James Redfield, Iyanla Vanzant, Deepak Chopra e James Praagh e o teólogo Leonardo Boff. Todos esses autores, apesar das diferentes orientações e formações, tratam de um tema em comum: a espiritualidade. Talvez seja essa uma explicação possível para a dificuldade de classificação, tanto no mercado editorial quanto entre o público leitor, acerca do que é um livro esotérico, espiritualista, místico, religioso ou de auto-ajuda. As idéias espiritualistas³³ são um elemento agregador entre as várias obras mencionadas e, ainda, a proposta principal dessas obras é oferecer uma literatura de transformação pessoal. Assim, a partir dessa constatação, os livros analisados nesta tese serão denominados de esotéricos e/ou espiritualistas, sendo que as várias temáticas abordadas nesse tipo de literatura são partes constituintes de um universo mágico-religioso que oferecem respostas às buscas do *self*, ampliando o desenvolvimento espiritual dos leitores e, em decorrência, seu auto-aprimoramento.

³³ O caráter ecumênico tem sido apontado como uma das características das novas religiosidades que fazem parte de um movimento mais amplo denominado “Movimento Nova Era”, cujo princípio unificador é o sagrado. Aqui utilizarei o termo espiritualista como elemento agregador porque independente da fonte, grupo, corrente, tradição e assim por diante, o indivíduo que se identifica com a doutrina espiritualista é porque admite a independência e o primado do espírito com relação às condições materiais.

CAPÍTULO II – ESOTERISMO INICIÁTICO VERSUS EXOTERISMO COMERCIAL: O COMÉRCIO DA ILUMINAÇÃO

1. A indústria cultural: um fenômeno da modernidade

O livro, na concepção deste trabalho, é hoje um meio de comunicação de massa por excelência; no caso do esoterismo, o livro constitui-se em uma das formas mais importantes de difusão desse movimento, acompanhando o movimento que se observou também na divulgação impressa do catolicismo³⁴ e da literatura de auto-ajuda³⁵ nos últimos 30 anos.

De acordo com Montero (1992, p. 219), o campo da produção da cultura (incluindo os níveis de organização e distribuição), conforme têm demonstrado os estudos sobre a emergência da indústria cultural no Brasil, vem seguindo na mesma direção do padrão global de organização do trabalho e dos índices de produtividade. Esse “padrão global” de qualidade constitui-se principalmente na padronização dos conteúdos e da linguagem e pelo intenso investimento tecnológico associado à produção em série.

No entanto, a despeito da enorme circulação de livros esotéricos e espiritualistas no mercado editorial brasileiro – considerada aqui como um fenômeno mediado pela indústria cultural de massa –, não consideramos que essa circulação deva sua origem e sobrevivência unicamente à imposição da indústria cultural de massa. Reforçamos a constatação de Magnani: independentemente da onda *New Age* e esotérica, muitas pessoas já se interessavam e praticavam várias modalidades que têm afinidade com esses discursos, como a meditação, a astrologia, a cabala, técnicas de terapias alternativas, ioga, tai-chi-chuan etc.³⁶ (MAGNANI, 2000, p. 47). Por outro lado, não se pode ignorar a contribuição da indústria cultural para a expansão da literatura em geral e também da literatura esotérico-espiritualista. Portanto, faz sentido investigar de que maneira a indústria

³⁴ Ver Montero (1992) sobre o papel das editoras católicas.

³⁵ Ver Rüdiger (1995) sobre a literatura de auto-ajuda.

³⁶ Mesmo no mercado editorial, o interesse por temas ocultos e esotéricos é mais antigo que do que sua popularização nas últimas três décadas pode sugerir, como a existência da Editora Pensamento demonstra (cf. capítulo I).

cultural constitui-se em um dos fatores que contribuiu para a expansão do esoterismo.

A expressão “indústria cultural” foi empregada pela primeira vez por Max Horkheimer e Theodor H. Adorno em *Dialética do esclarecimento* (1985), durante seus anos de exílio nos Estados Unidos. Pelo fato de haver uma confusão na utilização das expressões “indústria cultural”, “meios de comunicação de massa” e “cultura de massa”, que, não raramente, são utilizadas como sinônimos, primeiramente é necessário esclarecer as relações existentes entre esses termos.

A “indústria cultural”, como o próprio nome diz, é a produção industrial, em série, da cultura. Já os “meios de comunicação de massa” são os meios técnicos de produção e transmissão de sons e imagens dessa indústria. O fundamental é que se dirija a uma multidão de indivíduos, heterogênea e anônima. Televisão, rádio, cinema, jornais, livros, revistas etc. são considerados os meios de comunicação de massa. A cultura de massa corresponde ao produto da indústria cultural, ou seja, é uma cultura padronizada, industrializada, que visa a atender às necessidades e gostos médios de um público que não tem tempo de questionar o que consome.

A questão principal que emerge quando se discute a cultura de massa são as interpretações dicotômicas exemplarmente sintetizadas na identificação que Umberto Eco fez das funções da indústria cultural, tipificadas em duas posições contrárias, por meio dos conceitos de “apocalíptico” e “integrado”. Vejamos o que diz esse autor:

Se a cultura é um fato aristocrático, o cioso cultivado, assíduo e solitário, de uma interioridade que se apura e se opõe à vulgaridade da multidão, então só o pensar numa cultura partilhada por todos, produzida de maneira que a todos se adapte, e elaborada na medida de todos, já será um monstruoso contra-senso. A cultura de massa – para o *apocalíptico* – é uma anticultura [...]. Em contraposição, a resposta otimista do *integrado*: já que a televisão, o jornal, o rádio, o cinema e a história em quadrinhos, o romance popular e o *Reader's Digest* agora colocam os bens culturais à disposição de todos, tornando leve e agradável a absorção das noções e a recepção de informações, estamos vivendo numa época de alargamento da área cultural, onde finalmente se realiza, a nível amplo, com o concurso dos melhores, a circulação de uma arte e de uma cultura *popular* (ECO, 1990, p. 7; grifos no original).

No sentido apresentado por Umberto Eco, os apocalípticos são os adversários, aqueles que vêem na indústria cultural um estado avançado de “bárbarie cultural” capaz de produzir ou acelerar a degradação do homem. Para Adorno e Horkheimer, essa indústria desempenha as mesmas funções de um

Estado fascista, pois promove a alienação do homem, em que o indivíduo é levado a não meditar sobre si mesmo e sobre a totalidade do meio social, transformando-se em mero joguete do sistema social que o envolve. Os integrados, por outro lado, seriam os defensores da idéia segundo a qual a indústria cultural é o primeiro processo democratizador da cultura, ao colocá-la ao alcance da massa, sendo, portanto, instrumento privilegiado no combate a essa mesma alienação. Segundo essa visão, a indústria cultural seria reveladora e não alienadora. O próprio Umberto Eco sabia da limitação de sua análise, que tenta subsumir, injustamente, todas as atitudes humanas, em sua ampla variedade de expressões psicológicas, culturais, geográficas, históricas etc., em dois conceitos extremos como são os de “apocalíptico” e “integrado”. Todavia, o reducionismo da complexidade da vida real não é privilégio desse único autor e sim de todo o movimento científico, que na sua proposta de explicar os fenômenos sociais³⁷ e naturais reduz para tornar o mundo inteligível e ordenado.

Na tipificação elaborada por Umberto Eco, observa-se que os autores que faziam parte da Escola de Frankfurt tinham pontos de vista discordantes. Assim, Adorno, Horkheimer e Marcuse produziram argumentos mais pessimistas em relação à cultura de massa – localizando-se, portanto, entre os apocalípticos – e, por outro lado, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer e Bertolt Brecht adotavam um ponto de vista mais otimista, baseados nas possibilidades de uma nova arte proletária e coletivista, decorrente da natureza coletivista do modo de produção capitalista – representavam, portanto, os integrados (SWINGWOOD, 1978, p. 14).

Na concepção de Adorno, a massa é uniforme e é tratada como objeto de uma indústria cujo objetivo principal é produzir o pensamento conformista. Nessa concepção de indústria cultural empregada para sugerir o domínio de cima permaneceu o argumento central de Adorno, mesmo após seu retorno do exílio. Na obra *Culture Industry Reconsidered*, o autor continuou a enfatizar que “a indústria da cultura integra intencionalmente seus consumidores de cima para baixo [...] e o conformismo substitui a consciência”, sendo que “o efeito da indústria da cultura é de anti-esclarecimento [...], um meio de agrilhoar a consciência. Impede o desenvolvimento de indivíduos autônomos, independentes, que julguem e decidam conscientemente por si mesmos” (Adorno *apud* TENFEN, 2000, p. 16).

³⁷ Ver Brüseke (1996, cap. 2, 3) sobre a questão da ordem na teoria sociológica clássica.

Já para Walter Benjamin³⁸, dito “integrado”, no ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” (1982) considera que há uma possibilidade de fuga da alienação. Não que Benjamin também não visse o lado negativo da indústria cultural. Apesar de em certos trechos louvar as potencialidades humanitárias e políticas das experiências culturais tecnologicamente difundidas, no capítulo “Estética da guerra” o autor é tão pessimista quanto Adorno ao admitir que a indústria cultural em tempos de guerra pode, facilmente, transformar-se em veículo da ditadura e, em tempos de paz, em veículo do consumismo. No entanto, para ele, a arte oferece possibilidades de ultrapassar o lado negativo da técnica: “Através da distração, como ela nos é oferecida pela arte, podemos avaliar, indiretamente, até que ponto nossa percepção está apta a responder a novas tarefas. E, como os indivíduos se sentem tentados a esquivar-se de tais tarefas, a arte conseguirá resolver as mais difíceis e importantes sempre que possa mobilizar as massas”. A arte poderia, na sua opinião, “restaurar o poder instintual dos sentidos corporais humanos em nome da auto-preservação da humanidade, e isto não através do rechaço às novas tecnologias, mas pela passagem por elas” (Benjamin *apud* TENFEN, 2000, p. 17).

Sem entrar no mérito da discussão “cultura de massa *versus* democratização da cultura”³⁹, o que se evidencia nessas reflexões é que, positiva ou negativamente, a indústria cultural atinge um grande número de pessoas que passam a compartilhar um “universo cultural comum, chegando a pautar sua vida cotidiana, seus hábitos de consumo, de saúde e até opções de lazer por determinados valores” (MAGNANI, 2000, p. 46).

É sabida a capacidade que o mundo industrial tem de reproduzir e oferecer coisas, e a disseminação, em âmbito mundial⁴⁰, de muitas escolas e correntes

³⁸ Brecht e Kracauer também podem ser localizados como “integrados”.

³⁹ As posições polarizadas desses autores giram em torno da seguinte questão: a produção capitalista em larga escala é responsável pela diversidade e pluralismo cultural e portanto é democrática, ou transforma todos em meros espectadores passivos? Essas posições polarizadas, em minha opinião, são reflexos da dominância do código binário na comunicação humana que já foi detectada e refletida por Niklas Luhmann (BRÜSEKE, 1996, p. 116). De acordo com Luhmann, essas posições binárias colocam o homem, que é o produtor dessa codificação, como o único sujeito capaz de decidir, de uma maneira ou de outra, sobre o mundo humano e o mundo biofísico. De acordo com Brüseke, os resultados e procedimentos dessa comunicação binária renderam ao homem moderno um aproveitamento imediato e seguro para a construção do mundo que vivemos hoje mas, também, alterou amplamente as antigas formas que o conduziam ao seu próprio deciframento.

⁴⁰ Tratarei das escolas esotéricas e de sua disseminação pelo mundo no capítulo III.

esotéricas aguçou o faro do mercado editorial, que se estava consolidando na década de 1960, e de muitos outros estabelecimentos na ânsia de ganhar dinheiro fácil com o comércio de produtos relacionados ao assunto. De acordo com Montero (1992), o crescimento global do mercado de livros consolidou-se no final da década de 1960, período em que, coincidentemente, explodiram os movimentos da contracultura e da Nova Era, que favoreceram os temas esotérico-espiritualistas. Além disso, as pesquisas de Montero constataam que no início da década de 1970 ampliaram-se as faixas do público leitor no Brasil devido à expansão das universidades leigas e católicas.

Esses fatores vão ao encontro da idéia de Edgar Morin (1975), qual seja, a de que há uma certa dialética da relação que existe entre o sistema de produção cultural e as necessidades culturais dos consumidores. Não se pode, de acordo com esse autor, colocar uma alternativa tão simplista quanto a da questão: “é a imprensa (ou o cinema, ou o rádio etc.) que faz o público, ou é o público que faz a imprensa?” (MORIN, 1975, p. 38-39). Morin argumenta que, do ponto de vista dos próprios mecanismos de consumo e do ponto de vista do tempo, é possível perceber que, “ao longo dos anos, os temas que desabrocham ou desfalecem, evoluem ou se estabilizam no cinema, na imprensa, no rádio ou na televisão, traduzem uma certa dialética da relação produção/consumo” (*idem*, p. 39). Em suma, na sua visão o verdadeiro problema é a dialética da relação produção-consumo.

Na mesma perspectiva adotada por Morin, isto é, de que não se pode falar em determinação de um dos lados sobre o outro, também nesta pesquisa observou-se uma relação dialética entre o público e o mercado editorial, pois, do mesmo modo que havia interesse por parte de um público ávido por informações sobre temas que versassem sobre a espiritualidade em geral, por outro lado observou-se também que havia interesse do mercado editorial em não apenas aproveitar essa oportunidade comercial de corresponder à demanda por livros esotéricos como também em publicar mensagens com conteúdos que permitissem ao leitor contemporâneo entrar em contato com a sabedoria perene e refletir sobre os diferentes caminhos que levam à Verdade, conforme afirmaram os entrevistados das editoras Cultrix-Pensamento, Nova Era e Editora Sextante. Em outras palavras, verificou-se uma correspondência entre oferta e demanda, isto é, há uma correspondência entre o

desejo do leitor e aquilo que é oferecido, fato também constatado na pesquisa de Pereira (1998) sobre as obras de Paulo Coelho.

No entanto, como acontece em todas as áreas, enquanto muitas editoras investiram em publicações de obras eruditas e textos esotéricos originais, muitos dos editores brasileiros, americanos e europeus assumiram uma postura predatória e abarrotaram as prateleiras das livrarias com montanhas de livros esotéricos, sendo que a maior parte foi produzida com um critério equivocado, isto é, são livros de qualidade duvidosa (PELLEGRINI, 1997, p. 47).

Na opinião de Pellegrini, a saturação do mercado fez as vendas caírem verticalmente, não por falta de demanda mas porque grande parte dos livros editados sobre o tema é de má qualidade. Essa observação de Pellegrini ajuda a questionar as interpretações que consideram o fenômeno que ficou conhecido como “*boom* do esoterismo” por um viés basicamente mercadológico.

A argumentação de John White, conhecido pesquisador no campo da consciência e do desenvolvimento espiritual, de que a busca pelo auto-conhecimento é muito mais antiga do que o atual interesse mercadológico pelo assunto, também reforça a complexidade do fenômeno. Questões como “quem sou eu?”, “por que estou aqui?”, “para onde vou?”, “que é a vida?” são, para White, aspectos de uma pergunta que é fundamental e milenar: “que é a iluminação?”. Questões relacionadas a essa pergunta fundamental, observa White, têm sido feitas através da história, por homens e mulheres que, em todas as épocas e locais, dedicaram suas vidas a encontrar essas respostas. No entanto, parece que hoje “a ânsia de conhecimento sobre a iluminação é tão grande que, pela primeira vez na história, pessoas e organizações que afirmam compreendê-la transformaram-na em um próspero ramo de comércio” (WHITE, 1998, p. 13).

Preocupado com a desenfreada comercialização de produtos, serviços e sistemas oferecidos nos “supermercados espirituais”, que White denominou de “indústria da iluminação”, ele próprio pergunta-se se o consumidor espiritual pode encontrar algum valor nos produtos vendidos por esse comércio e para que servem, perguntas que também são discutidas em um livro que organizou com artigos de quinze especialistas no assunto⁴¹. White sintetiza a resposta de seus colaboradores

⁴¹ Entre os colaboradores de White em seu livro *Iluminação interior* (1998) estão respeitados autores como Aldous Huxley, Alan W. Watts, Sri Aurobindo, J.Krishnamurti e outros.

dizendo que todos esses produtos, serviços e sistemas têm um valor limitado: o valor da novidade para aquelas pessoas que acabam de tomar consciência das esferas superiores do Ser. Em outras palavras, “[...] podem mostrar as limitações da consciência habitual e a possibilidade de alguma coisa para além dela”. E enfatiza: “o valor dos estados místicos e transformadores não está em produzir uma experiência nova, mas em *eliminar o experimentador*. Isto é, eliminar a consciência egocêntrica e ilimitada do sábio que atua infinitamente através de uma forma finita” (*ibidem*).

Todos os mestres convocados por White em seu livro para falar sobre a iluminação concordam em uma coisa: a transformação da consciência representada pela iluminação não pode jamais ser adequadamente descrita apenas por meio de palavras. Assim, a indústria cultural – ou, parodiando White, a indústria da iluminação – contribuiu para a expansão do esoterismo na medida em que o transformou em um conhecimento de fácil acesso a todos aqueles que se interessam pelo tema.

Assim, poderíamos dizer que há um exoterismo comercial que popularizou informações cujas fontes provêm de um esoterismo iniciático. Essa banalização do conhecimento esotérico é decorrente tanto de uma postura predatória de muitas editoras, como argumenta Pellegrini, quanto do interesse legítimo de alguns editores em tornar públicos conhecimentos esotéricos de alto nível conforme constatamos em nossa pesquisa (cf. capítulo I, *supra*). De qualquer forma, nem um nem outro teriam sucesso se não estivessem associados às condições de produção propiciadas por uma das características da produção em massa, que é a reorganização do trabalho em bases cada vez mais racionalizadas que interferem no momento da criação, da produção e distribuição do produto, a exemplo do que aconteceu com as editoras católicas no Brasil⁴² (cf. MONTEIRO, 1992).

⁴² Segundo Montero (1992, p. 239), “essa expansão da produção e do consumo de livros católicos em patamares nunca antes alcançados acaba refletindo na própria organização da editora e modificando de maneira substancial sua relação com o livro produzido”.

2. Esoterismo iniciático versus exoterismo comercial

2.1. Esoterismo e segredo

Uma das formas de abordar o esoterismo é considerando o segredo, pois este comumente está associado à idéia de conhecimentos reservados. Essa categoria interessa-nos porque aparece em todas as ordens e sociedades esotéricas. No entanto, curiosamente se observa que, ao mesmo tempo em que a prática do silêncio é indispensável ao esoterismo, este, paradoxalmente, utiliza-se da comunicação escrita para sua divulgação. Ora, como já bem observou Silva (1999, p. 61), uma vez que um determinado conhecimento é colocado no papel, ele assume uma forma objetiva de existência, perdendo a possibilidade de permanecer em segredo, pois poderá tanto ser reproduzido ilimitadamente quanto ser manuseado indevidamente por pessoas que de outra forma estariam excluídas de aceder esse conhecimento.

A origem do termo “esoterismo” pode ser encontrada na Grécia Antiga⁴³, onde era empregado para referir-se ao ensino reservado àqueles alunos que já possuíam um conhecimento elevado, principalmente os discípulos de Pitágoras e, posteriormente, os neoplatônicos. Até hoje o termo esoterismo é comumente utilizado como sinônimo de oculto, secreto, interno ou escondido (*idem*, p. 53). De fato, para alguns autores, como Hans Krofer, por exemplo, “o esoterismo ‘é tudo que é oculto’. É a verdade mais transcendental envolvida em símbolos, parábolas, alegorias, ritos e cerimônias. Os ensinamentos esotéricos são comunicados única e exclusivamente àqueles que demonstrem ser dignos de possuí-los” (KROFER, 1995, p. 7).

Dessa forma, os adeptos do esoterismo fazem questão de discernir exotérico de esotérico, justamente para distinguir entre um conhecimento que é acessível a todos de outro que está reservado somente àqueles que fazem um esforço pessoal de elucidação progressiva para acedê-lo por meio de uma forma de hermenêutica. Luís Pellegrini, em um artigo publicado na revista *Planeta*, explica que “esotérico” significa, literalmente, “conhecimento transmitido de forma fechada ou secreta”,

⁴³ A palavra grega *esoterikos* significa “interior”, “oculto”, “em casa” ou, em uma definição mais aleatória, “não destinado ao público” (LEUENBERGER, 1997, p. 18).

enquanto “exotérico” significa “conhecimento transmitido de forma aberta” (PELLEGRINI, 1997, p. 46).

Pietroforte (1997, p. 80) contextualiza o surgimento da formalização dessa duas noções – esoterismo e exoterismo – como projeções de um universo conceitual no século XIX, no seio de uma mentalidade romântica⁴⁴. O autor identifica nesse período dois fatores que proporcionaram a base para o aparecimento de um esoterismo maior e mais abrangente que fosse além dos esoterismos particulares: “a busca de um conhecimento enciclopédico oriundo do Iluminismo e a divulgação na Europa de culturas orientais oriunda das grandes navegações”.

De acordo com Krofer, a concepção desses dois aspectos de uma doutrina, um esotérico e outro exotérico, apesar de na aparência serem opostas, na realidade são complementares. O esoterismo seria a essência do exotérico, que, não por vontade, mas por natureza, só é acessível a alguns. Na religião, cujo caráter é social, observa-se a predominância do exoterismo, apesar das doutrinas religiosas resguardarem um certo conteúdo esotérico de seus seguidores, os chamados “mistérios religiosos”. Segue daí a afirmação de Krofer de que “até certo ponto todas as religiões são esotéricas” e que o esoterismo é o “coração e o espírito das religiões” (KROFER, 1995, p. 8).

Guenon é da mesma opinião de Krofer. Segundo aquele autor, o esoterismo e o exoterismo, na medida em que são dois aspectos diferentes de uma mesma doutrina, não podem ser vistos como opostos ou contraditórios. Como dois graus de ensinamentos, argumenta Guenon, eles são complementares: “O esoterismo desenvolvia e completava, concedendo-lhe um sentido mais profundo, nele contido apenas virtualmente, o que o exoterismo expunha de uma forma muito vaga, muito simplificada e por vezes mais ou menos simbólica [...]” (Guenon *apud* RIFFARD, 1996, p. 721).

Todavia, alerta Krofer, de um modo geral o segredo apresenta-se segundo uma diversidade de graus. Pode tratar-se desde de um silêncio disciplinar destinado a provar o caráter dos postulantes (como era a prática dos pitagóricos) até o silêncio de proteger segredos técnicos relacionados à prática de uma arte, ciência ou ofício

⁴⁴ O romantismo, segundo Brüseke (2004, p. 8), apesar de ter conhecido seu apogeu na Alemanha, foi um movimento cultural europeu que estendeu sua influência inclusive para as colônias européias da época. Diderot, Rosseau, Gray, Macpherson, Werther, Herder são alguns dos nomes que representam esse movimento.

(como era o caso da proibição que envolvia a divulgação do exercício das profissões antigas). De qualquer forma, enfatiza o autor, o caráter misterioso que envolve o conhecimento esotérico provém não somente do segredo mantido pelos mestres sobre os ensinamentos espirituais como, principalmente, da incompreensão por parte dos discípulos. Nas palavras do autor, “[...] a obscuridade de uma doutrina pode subsistir apesar de uma exposição muito clara e muito completa dessa mesma doutrina. Neste caso, o caráter esotérico provém da desigualdade dos espíritos e de uma incompreensão por parte dos discípulos” (KROFER, 1995, p. 12).

Ainda conforme Krofer, a própria linguagem dificulta o ensino espiritual pois, na realidade, ela não serve para expressar os conceitos sem imagens do espírito. Assim, o verdadeiro segredo continua inexpresso e inacessível aos profanos, até que estes tenham condições de alcançá-lo por meio de símbolos. Pellegrini é da mesma opinião: segundo ele, a linguagem pela qual são transmitidos os ensinamentos espirituais é muitas vezes complexa, motivo por que, acredita, é provável que a maioria das pessoas não consiga aceder diretamente a informação esotérica de alto nível sem passar por um processo de iniciação (PELLEGRINI, 1997, p. 49).

Sendo assim, de uma forma geral o conhecimento esotérico sempre foi tido como privilégio de algumas pessoas selecionadas por acurado critério, consideradas qualificadas e que manifestassem o desejo de submeterem-se a um longo e duro treinamento. A maior parte da transmissão dos ensinamentos esotéricos era feita de modo oral, diretamente do mestre para o discípulo que, conforme o grau de evolução e aptidão naturais, passava por um processo iniciático cujo desfecho era a “experiência da morte/renascimento simbólica”, ou “segundo nascimento”⁴⁵, como é mais difundido entre os esotéricos (*idem*, p. 48).

Contudo, para Antoine Faivre⁴⁶ (1997), apesar de não ser ilegítimo empregar o termo esoterismo no sentido de “ensinamentos secretos”, “reservados”, ele não é muito operatório, por ser restrito demais. O autor lembra que a maior parte da alquimia não é secreta na medida em que foi revelada por uma literatura abundante,

⁴⁵ O segundo nascimento diz respeito a uma transmutação que ocorre na natureza do iniciado a partir de um conhecimento iluminado, ou gnose (FAIVRE, 1994, p. 21).

⁴⁶ Antoine Faivre é Diretor de estudos na École Pratique des Hautes Études, seção de Ciências Religiosas.

sobretudo a partir do século XVI. Também a Teosofia, por meio dos escritos de Böhme, circulava em meios variados.

Para o sociólogo Georg Simmel, que fez uma análise desse tema, o segredo exerce um fascínio sobre as pessoas. Em relação aos que o detêm, o segredo fascina não tanto pela mera propriedade de “segredo” mas, principalmente, pela consciência de que outros não a detêm. Como o segredo situa a pessoa em uma posição de exceção, esta sente-se diferente e valorizada, pois a sugestão implícita é que o que é negado a muitos deve ter um valor especial. É por isso que o segredo não fascina somente os indivíduos que o detêm, pois o valor característico de qualquer forma de ocultação depende do significado que os outros que nada sabem atribuem-lhe. Assim é que, para o homem comum, o desconhecido contém algo de importante e essencial, o que nem sempre corresponde à realidade patente. Simmel conclui que o segredo é uma das maiores realizações humanas, pois “o desenvolvimento histórico da sociedade caracteriza-se, em muitos aspectos, pelo fato de que algo que em algum momento tenha estado manifesto mergulhe na proteção do segredo; e que, ao contrário, aquilo que uma vez foi segredo não mais necessite de tal proteção, revelando-se” (SIMMEL, 1999, p. 221).

O segredo, analisado histórica e sociologicamente, portanto, não seria privilégio do esoterismo. Também o conhecimento de ponta sobre a Física Quântica alcançado por um físico do alto escalão é inacessível para o leigo até que este proponha-se a passar por uma “iniciação” (como, por exemplo, cursar a graduação em Física, fazer uma pós-graduação na área etc.). No dicionário Aurélio a definição para o verbete “esoterismo” confirma o entendimento de que também o conhecimento científico tem um caráter esotérico para os não-iniciados: “Doutrina ou atitude de espírito que preconiza que o ensinamento da verdade (*científica, filosófica ou religiosa*) deve reservar-se a número restrito de iniciados, escolhidos por sua inteligência ou valor moral” (BUARQUE DE HOLLANDA, s/d, p. 698; sem grifos no original).

Assim, apesar de não se negar a legitimidade do uso do termo esotérico como sinônimo de segredo e de termos clareado um pouco mais nosso objeto de estudo, concordamos com Faivre que não é o melhor meio para abordar o tema, pois facilmente se confunde com outras noções – como, por exemplo, a de iniciação

em geral⁴⁷. Além disso, ainda que o esoterismo tenha retido alguns dos elementos básicos fundamentais da doutrina esotérica, a palavra alcançou no contexto contemporâneo um significado diferente daquele transmitido no passado (LEUENBERGER, 1997, p. 18; SILVA, 2000, p. 56). De qualquer forma, independentemente de que o segredo não seja um privilégio do esoterismo, há ainda uma questão sobre esse aspecto que consideramos importante: a expansão ou banalização do esoterismo significa que esses segredos guardados há tanto tempo foram finalmente revelados?

2.2 Conhecimento esotérico: divulgação representa revelação?

De acordo com a dicotomia identificada – esoterismo *versus* exoterismo – conclui-se que há um determinado saber cujos símbolos podem ser compreendidos a partir de dois pontos de vista: o esotérico, que diz respeito à essência doutrinal de um certo culto e cujos mistérios devem ser decifrados e compreendidos, e o exotérico, cujo foco é sua aparência dogmática, ou seja, os ensinamentos são vistos como dogmas a serem seguidos e respeitados. Nas palavras de Pietroforte (1997, p. 73), o mesmo objeto religioso pode ser visto distintamente, sendo que o esoterismo poderá vê-lo como um hieróglifo, isto é, como uma representação sagrada de um mistério que também é sagrado, e o exoterismo, por sua vez, poderá vê-lo como um ídolo a reverenciar, mesmo que não se tenha um entendimento mais profundo.

Deduz-se dessa constatação que há uma hierarquia entre o exegeta esotérico que se ocupa com o saber reservado ao sacerdócio (hieróglifo), que só é revelado ao iniciado a partir de seu comprometimento e experimentação por meio de práticas esotéricas, e o “curioso” exotérico que fica no campo da superficialidade, conformado em somente ser um seguidor que se entrega à fé cega no ídolo que lhe é apresentado. Nesse sentido, segundo Pietroforte (*ibidem*), o discurso esotérico pode ser interpretado de acordo com o observador que o atualiza argumentativa, hieroglífica ou idolatricamente, sendo que a primeira postura é encorajada e valorizada por ser mais profunda e intelectual, enquanto a segunda deve ser evitada

⁴⁷ Faivre (1994, p. 11) pergunta: “[...] A iniciação não é uma parte constitutiva da maioria das tradições religiosas?”.

justamente pelo seu sentido oposto, ou seja, ser uma postura superficial e dogmática.

Essas observações de Pietroforte reforçam o argumento dos esoteristas de que o segredo que cerca o conhecimento esotérico não depende só de sua divulgação, mas também da capacidade do adepto em aceder esses segredos. Isso leva à questão da experiência, que é central para o esoterismo. Não é à toa que Françoise Champion (1995, p. 13), ao enumerar sete características idealtípicas daquilo que denominou de “nebulosa mística”, aponta, como a primeira dessas características, a centralização no experimental, constatação que parece um consenso entre os estudiosos do tema (cf. AMARAL, 1988; SILVA, 1999).

A experimentação refere-se à prática de cada indivíduo, o que vai depender de suas necessidades especiais e do seu grau de elevação espiritual. A experiência mística é o objetivo maior de todo praticante neo-erista, ou seja, o contato direto com a divindade, com o sagrado, conforme constatação de Bergeron (1994) em sua pesquisa. Essa experiência mística é buscada entre os adeptos do esoterismo por meio de várias técnicas, como a prática da meditação, do relaxamento, a repetição de mantras, danças derviches e assim por diante.

É por meio dessa experiência mística, do contato com o “eu divino”, conforme inúmeros dos livros analisados nesta tese, que o praticante pode compreender os desígnios de Deus e qual sua missão nesta vida, além de ter a experiência com o uno, a sensação de que ninguém está separado dos cosmos. Segundo Deepak Chopra, “os místicos descrevem esse fenômeno como ‘o Um se torna Tudo’” (2001, p. 207). Em termos científicos, diz Chopra, isso significa que o indivíduo entrou na zona quântica, em que o tempo e o espaço aniquilam-se, sendo que o menor objeto existente funde-se com o maior, ou seja, ponto e infinito são iguais.

Face ao exposto, argumentamos que a mera divulgação não pode ser tomada como um sinônimo de revelação, pois, como enfatiza Rudolf Otto (1991), o sagrado é um conceito composto por dois momentos: o racional e o irracional. Essa questão será abordada com mais profundidade no capítulo V, mas, por enquanto, basta reter os dois elementos – o elemento irracional, numinoso, e o elemento racional, predador, sendo que a noção racional é aquela que é transmitida ao público por meio de formas racionais, isto é, de conceitos claros, seja por meio de livros, catequese, doutrinas etc. No entanto, os predicados racionais são insuficientes para

desvendar o sagrado, do qual só se pode aproximar através de sua noção irracional (o numinoso). O contato com o numinoso consiste em uma experiência religiosa original e fundamental, livre das conotações éticas racionais contidas no termo “sagrado”. O numinoso, portanto, é apreendido de modo diferente de seu elemento racional, pois, por tratar-se de um estado afetivo da alma, só pode ser percebido na experiência religiosa. É por isso que os praticantes do esoterismo valorizam tanto a experiência, porque apenas nesse estado são-lhes reveladas as verdades da alma, que não são comunicáveis de maneira usual e, portanto, racional. Sugerimos, dessa forma, que a melhor categoria para abordar o sagrado seja o misterioso, pois, como vimos, aquilo que é segredo pode ser divulgado, mas a experiência do *mysterium tremendum* é indizível porque se subtrai de qualquer acesso cognitivo.

Como dissemos anteriormente, essas reflexões ainda nos ocuparão mais adiante. Na próxima seção, desejamos explorar outros elementos que fazem de um livro um sucesso de vendas. Para tanto, utilizaremos as reflexões e a experiência de Muniz Sodré com estudos sobre os fenômenos de massa.

3. Best-sellers: um fenômeno da cultura de massa

Best-seller (“sucesso de vendas”) é a denominação dada a todo livro que alcança um sucesso significativo junto ao público leitor. As expressões literatura de massa, literatura *best-seller*, folhetim e narrativa de massa também são utilizadas como sinônimos desse tipo de narrativa que é produzida a partir de uma intenção industrial de obter uma grande receptividade popular. O *best-seller* pode ser um romance culto, um romance folhetinesco ou um trabalho científico, filosófico ou religioso, desde que seja consumido por um grande número de leitores (SODRÉ, 1985, p. 74). Portanto, uma obra de literatura culta pode tornar-se um *best-seller* e ser consumido pela grande massa, da mesma forma que a literatura de massa pode ter sido escrita por alguém que não é reconhecido como um autor culto e, mesmo assim, ser consumida por leitores cultos.

Muniz Sodré, considerado um dos pioneiros nos estudos dos fenômenos de massa no Brasil, chama a atenção para o seguinte fato: “O circuito ideológico de uma obra não se perfaz apenas em sua produção, mas inclui necessariamente o consumo” (*idem*, p. 6). Essa constatação parece óbvia, mas é importante porque

distingue os estímulos de produção e consumo entre a literatura culta e a literatura de massa e os efeitos ideológicos diversos sobre o público consumidor. O autor afirma que, enquanto a literatura culta é reconhecida como tal por meio de mecanismos institucionais – por exemplo, pelo círculo de leitura, pelos críticos literários, pela academia etc. – e que os efeitos desse reconhecimento realimentam a produção, a literatura de massa, ao contrário, não tem nenhum suporte escolar ou acadêmico, dependendo exclusivamente do jogo econômico da oferta e da procura, ou seja, do próprio mercado.

Mas sem incentivo das instituições sociais, o que estimula a produção e o consumo da literatura de massa? Cremos que as características apontadas por Sodré que são típicas da literatura de massa podem conter elementos que nos ajudem a entender o sucesso desse tipo de narrativa. De fato, o autor apresenta quatro elementos que seriam uma estrutura básica das narrativas que se transformam em *best-sellers* e que são tão antigos quanto infalíveis no seu objetivo de agradar à maioria do público:

- 1) os *arquétipos míticos*: o enredo geralmente inclui diversos arquétipos míticos, como personagens heróicos que saem em busca de algo, a exemplo do santo graal, cujo caminho é repleto de situações e personagens do mal que devem ser vencidos. O herói chega ao final de sua jornada após mostrar que está acima das fraquezas humanas e, como um deus, sai incólume dos grandes perigos que encontra durante o percurso;
- 2) *atualidade informativo-jornalística*: é comum nessas narrativas a informação passada ao leitor com uma linguagem fácil e acessível sobre fatos, teorias e doutrinas, do próprio autor ou da época;
- 3) *pedagogismo*: observa-se também a intenção que há nesses textos de ensinar alguma coisa. Pode-se vislumbrar, por meio da identificação deste elemento, a ideologia do autor. O pedagogismo é uma tentativa de resposta a questões reais levantadas pelo autor, que quer ensinar algo;
- 4) *retórica culta ou consagrada*: é a apropriação de uma retórica literária, isto é, um modo de escrever, que já foi experimentado ou consagrado pela literatura anterior. Nesses livros são reavivados estereótipos da literatura

romântica, como o herói divino, o vilão satânico, a virgem imaculada, a mulher fatal, que servem como modelos a serem seguidos.

A tipificação produzida por Sodré remete a uma primeira conclusão: a importância dos temas e conteúdos dos livros para que se transformem em *best-sellers*. Portanto, mais do que um jogo de mídia produzido pela indústria cultural, que obviamente se constitui em um importante fator da expansão da literatura esotérica, pressupõe-se aqui que, em última instância, o público consumidor tem liberdade de escolha (RÜDIGER, 1995, p. 17).

O esoterismo fala de algo que remete o homem a um saber que foge de uma reflexão lógica ou das explicações racionais sobre o mundo; esse parece um outro fator importante a ser analisado para a compreensão do fenômeno da expansão da literatura esotérica, pois o conteúdo desses livros vem seduzindo uma parcela considerável do público leitor há pelo menos três décadas. Nesse sentido, exporemos a seguir uma tipologia dos livros esotéricos a partir dos temas que são freqüentemente abordados nesses livros, para em seguida levantarmos alguns conteúdos recorrentes. Sugerimos que o principal motivo desses livros fazerem sucesso junto ao público leitor há pelo menos três décadas pode ter a ver com as respostas que eles oferecem à curiosidade que as pessoas vêm demonstrando cada vez mais pelos assuntos espirituais.

4. Tipologia dos livros esotéricos

O traço mais significativo que o primeiro contato com o universo da literatura esotérica evidencia é a diversidade dos temas englobados nessa genérica denominação. Um contato mais sistemático com o universo e com outras pesquisas sobre o esoterismo mostra que essa diversidade é própria do esoterismo ocidental que desencadeou uma infinidade de novos movimentos sociais, novos atores sociais, novas formas de sociabilidade e reflexibilidade e, conseqüentemente, de novos modos de vida (cf. MAGNANI, 1999; SILVA, 1999).

A literatura esotérica no Brasil, como vimos argumentando ao longo deste trabalho, vêm movimentando um universo de milhões de leitores, sendo que um dos fatores que contribui para essa expansão é, justamente, a diversidade dos temas. Nas estantes das livrarias, os livros são geralmente organizados por seções como

esoterismo, ocultismo, *New Age*, misticismo, espiritualismo e auto-ajuda. Nas livrarias visitadas durante esta pesquisa em várias cidades (São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Florianópolis, Blumenau), inclusive na XI Bienal Internacional do Livro, no Rio de Janeiro, observou-se que nas prateleiras dessas seções (que variam conforme o entendimento das pessoas responsáveis por suas organizações) é possível encontrar livros sobre astrologia, tarô, magia, meditação, romances espirituais, terapêuticos, auto-ajuda, xamanismo, umbandismo, ioga, feng-shui, Antroposofia, Teosofia e vários outros.

Para tentar organizar um pouco esse universo e, ao mesmo tempo, levantar quais são os principais temas que vêm seduzindo os leitores a tal ponto que esse gênero transformou-se em literatura de massa, procuramos elaborar uma tipologia⁴⁸ dos livros oferecidos sob a denominação sintética de “esotéricos” conforme o entendimento dos editores e livreiros. A pesquisa revelou que, por detrás dessa denominação, há uma grande variedade de fontes de inspiração⁴⁹ e que esse fato não é considerado como uma dificuldade ou contradição, mas como reflexo incompleto dos princípios de uma religião principal. De acordo com Pietroforte,

o discurso esotérico pode, pelas suas características, ser equiparado ao discurso religioso de modo que o discurso do subtipo [esotérico] se transforma no discurso do tipo [religioso]. Isso gera um poder argumentativo especial para o Esoterismo no momento em que, ao se colocar como o discurso das religiões por excelência, já que fala não mais de uma religião contingente, mas da própria religião principal, seu domínio se deslocará do específico para o geral, do histórico e etnológico para o estrutural, e assim o seu estatuto de uma religião determinada se desloca para o estatuto da religião determinante (PIETROFORTE, 1997, p. 101).

4.1. *Iniciáticos*

Os livros de tipo iniciático, no entendimento deste trabalho, são aqueles que introduzem o leitor em um determinado assunto, conhecimento ou doutrina que sirva

⁴⁸ Essa tipologia segue as observações de Max Weber, que elaborou o conceito de “tipo ideal” como um instrumento de análise que permite uma aproximação mais objetiva da realidade. Nesse sentido, o tipo ideal é uma construção teórica elaborada pelo sociólogo, ancorada no objeto estudado a partir da intensificação ou exagero unilateral de seus traços típicos sem, no entanto, confundir os com a realidade (WEBER, 1991, p. 106). No caso deste trabalho, portanto, os tipos descritos na realidade confundem-se.

⁴⁹ Essa diversidade tem sido enfatizada na maioria das pesquisas sobre o tema, já que o universo místico-esotérico refere-se a uma diversidade de novos movimentos religiosos, grupos e seitas cujas orientações podem ser identificadas nos sistemas religiosos orientais como o hinduísmo, budismo e taoísmo ou em suas derivações (meditação transcendental, I-ching, Hare Krishna, Hajneesh etc.).

como um dos meios para a iniciação de seu desenvolvimento espiritual. Os livros considerados clássicos para uma determinada instituição, como os de Madame Blavatsky para a Teosofia, de Rudolf Steiner para a Antroposofia, de Allan Kardec para o Espiritismo etc., encaixam-se nessa categoria. Mas também estão incluídos aqui os livros de pensadores que não são fundadores de escolas esotéricas e nem mesmo filiados a alguma delas, como é o caso de Eliphas Levi, que se envolveu com o estudo da magia (cf. LEVI, 1988).

4.2. Terapêuticos

Terapêutico refere-se a um meio, ou vários, cujo objetivo é aliviar ou curar uma pessoa doente. O terapeuta, portanto, é aquele que conhece os meios terapêuticos e suas indicações para cuidar do ser humano. Os livros de tipo terapêutico tratam de meditação, alimentação natural, medicina alternativa, energização dos chacras, ioga, florais de Bach – enfim, de várias receitas terapêuticas alternativas para a cura do homem moderno assediado pelo estresse dos excessos da vida cotidiana, das angústias etc. Em outras palavras, o que esses livros têm em comum é a abordagem holística que cuida do ser humano em sua globalidade, como um todo indissociável. A visão de Jean-Yves Leloup sintetiza essas considerações: “o terapeuta é um *suposto escutar* [...]; uma escuta inclusiva que não divide o que a própria Vida uniu: o corpo, a psique e o espírito (LELOUP, 1996, p. 12; grifos no original).

O conteúdo dos textos terapêuticos, portanto, não trata das doenças físicas, ou pelos menos, esse aspecto não é o mais importante para os autores desse tipo de livro. As doenças físicas, quando são mencionadas, servem de ponto de partida para chegar-se àquilo que mais interessa: as doenças da alma, pois são estas que de uma forma ou de outra levam à expansão consciencial. Michael Murphy dizia que milhares das pessoas que procuravam os programas terapêuticos do Instituto Esalen não estavam doentes, mas em busca de crescimento pessoal. Essa relação entre as doenças físicas e o estado anímico do paciente foram amplamente divulgadas a partir das descobertas do Dr. Edward Bach, que entre 1930 e 1934 descobriu 38 remédios florais cujas essências eram capazes de interceder de maneira eficaz no tratamento de doenças. No livro *Terapia com florais: a medicina dos pensamentos e*

dos sentimentos, Dr. Mauro Kwitko invoca as palavras do Dr. Bach para demonstrar que:

O que importa é que vivamos em harmonia com os ditames de nossa alma, a saúde depende da obediência aos mandamentos interiores e do estar de acordo com nosso próprio Eu Espiritual. A doença é resultado de um conflito que surge quando a personalidade se recusa a obedecer os ditames da alma e há desarmonia entre o Eu Espiritual ou Superior e a personalidade inferior, que é como nos conhecemos (Bach *apud* KWITKO, 1997, p. 19).

4.3. Ficção e romances espiritualizados

Os textos de ficção e/ou romances espiritualizados são, dentro da literatura esotérica, um importante recurso para a transmissão de crenças e princípios espiritualistas, como as idéias sobre reencarnação e carma, seja para os adeptos de um determinado movimento, seja para um público mais amplo, como geralmente é o objetivo. Bernardo Lewgoy corrobora essa afirmação em seu estudo sobre a produção literária espírita:

[...] os chamados “romances mediúnicos” ocupam um posto privilegiado, pois, além de ostentarem a característica de uma sacralização de um instrumento literário historicamente tido como produto histórico da secularização, são eles os mais lidos entre os não-espíritas (ou não-iniciados no espiritismo ou, no mínimo, menos assíduos na freqüência aos centros espíritas). Logo após as obras de Allan Kardec, são eles (os romances) que mais divulgam os princípios e valores do movimento espírita junto ao público mais amplo (LEWGOY, 1998, p. 108-109).

James Redfield, considerado um dos grandes romancistas da Nova Era, é um dos autores que transmite a sabedoria espiritual misturado a emoção e suspense em seus romances. No sucesso mundial de vendas *A profecia celestina*⁵⁰, Redfield fala de sincronicidade, missão pessoal, experiências em outras vidas, experiência interior, mudança de consciência etc. Os romances de Redfield, como diz na contracapa de *O segredo de Shambala*, fortalecem o espírito e inspiram os que buscam os caminhos para o crescimento espiritual.

O crescimento espiritual também é o que motiva os leitores de Paulo Coelho, segundo pesquisa realizada por Magda Viviane dos Santos Pereira (1998). Segundo essa pesquisadora, as histórias romanceadas de Paulo Coelho compõem-se de

⁵⁰ No rastro do sucesso de *A profecia celestina*, a Editora Objetiva lançou no Brasil outras obras de James Redfield que também se tornaram sucessos de venda: *Guia de leitura de A profecia celestina*, *A décima profecia*, *Guia de leitura de A décima profecia* e *O segredo de Shambala*.

relatos das próprias experiências espirituais vividas por ele. Pereira identifica na temática abordada nos livros de Paulo Coelho (*O alquimista*, *Diário de um mago*, *As valquírias*) um conjunto de idéias e práticas características do movimento Nova Era, cujo cerne é o desenvolvimento espiritual por meio do autoconhecimento⁵¹ e do auto-aperfeiçoamento do indivíduo.

4.4. Divinatórios: astrologia, numerologia, tarô, magia

Os livros divinatórios dizem respeito aos livros que versam sobre adivinhações⁵², ou seja, que utilizam meios como correlações, imaginação, intuição, métodos sobrenaturais etc., para tentar prever o futuro ou descobrir conhecimentos ocultos interpretando sinais.

4.4.1. Astrologia

Das artes divinatórias, a astrologia é unanimemente apontada como a mais popular⁵³. Sendo uma das tendências ocultistas mais difundidas, vem sendo divulgada das mais variadas formas, desde sua versão mais banal como os horóscopos diários divulgados em jornais escritos, revistas e nas rádios, até versões

⁵¹ A idéia gira em torno da constatação de que a solução para os problemas dos indivíduos podem ser encontradas dentro deles mesmos, sendo somente necessário despertar suas forças interiores.

⁵² A lista de variedades de adivinhações usadas é extraordinária. Eis apenas algumas: aleuromancia (deitando farinha na água e interpretando os resultados); aeromancia (adivinhação pelo exame do ar); alectromancia (adivinhação por um galo: grãos são colocados sobre letras e o galo “soletra” a mensagem ao debicar os grãos); astragalomancia (usando ossos marcados com letras e deitando-os ao chão); dendromancia (adivinhação por observação de árvores derrubadas e orientação dos seus troncos); belomancia (adivinhação por setas); cartomancia; catoptromancia (utilização de espelhos); cefalomancia (adivinhação por uma cabeça de burro); quiromancia; clidomancia (adivinhação por interpretação dos movimentos de uma chave suspensa por um fio sobre uma Bíblia); dactilomancia (adivinhação por meio dos anéis colocados no dedo); dafnomancia (adivinhação usando um ramo de loureiro e como racha quando queimado); geomancia (uma variante dessa modalidade de adivinhação envolve atirar lixo ao chão e interpretar os resultados); hidromancia (adivinhação por exame do que certas coisas fazem quando lançadas ou tiradas da água, como folhas de chá); lampadomancia (interpretando os movimentos da chama de uma lâmpada); libanomancia (interpretando o fumo de incenso); litomancia (adivinhação usando pedras preciosas); margaritomancia (adivinhação por pérolas); necromancia (comunicar com espíritos dos mortos para prever o futuro); enomancia (adivinhação pelo vinho); ornitomancia (interpretar o vôo dos pássaros); ovomancia (usando ovos); acrimancia (adivinhação pelo fogo).

⁵³ A popularidade da astrologia é cada vez maior. Uma pesquisa do Instituto Gallup sobre a crença na astrologia mostrou um aumento estatístico de 25% para 28% na década de 1990.

mais elitizadas, como os complexos estudos que utilizam tecnologias e cálculos bastante elaborados.

Nas prateleiras de esoterismo e ocultismo das livrarias encontram-se uma infinidade de livros relacionados à astrologia que discutem os mais variados temas a gosto do leitor: as transformações mundiais a partir da regência de um determinado planeta para o ano em vigor, o encontro de almas gêmeas, características dos signos, astrologia na empresa, previsões para o ano, afinidades entre os signos etc. Dessa forma, respondem “à necessidade mais ou menos consciente de encontrar em nosso mundo descentrado e despedaçado a *unus mundus*, a unidade do universo e do homem por meio de uma linguagem de integralidade baseada no princípio de semelhança” (FAIVRE, 1997, p. 93).

Em sua forma tradicional, a astrologia é um método de adivinhação baseado na teoria de que as posições e movimentos em que se encontram os corpos celestes (estrelas, planetas, Sol e Lua) no momento do nascimento das pessoas, influenciam profundamente a vida dessas pessoas. Em sua forma psicológica, a astrologia é um tipo de terapia da Nova Era, usada para a autocompreensão e a análise da personalidade.

A astrologia é considerada por Faivre (1994), juntamente com a alquimia e a magia, uma das três ciências tradicionais que deram origem a várias outras correntes esotéricas e permanecem vivas sob forma de atividades tanto especulativas quanto operativas, atingindo diretamente um vasto público. Leuenberger (1997, p. 142), por sua vez, coloca a astrologia ao lado da alquimia, da magia, do tarô e da cabala, como uma das cinco colunas básicas do esoterismo ocidental, enquanto Gaarder, Hellem e Notaker (2000, p. 258) elevam-na à condição de tradição esotérica mais significativa na história ocidental.

4.4.2. Tarô

O tarô, cujo nome esotérico significa “Livro de Thoth”⁵⁴, também possui essa dualidade de ser objeto abundante tanto da literatura erudita quanto da literatura

⁵⁴ Esse nome, tirado do deus egípcio da ciência e da magia, expressa a idéia de que no tarô está contido todo o conhecimento do mundo, todas as leis válidas no cosmos (LEUENBERGER, 1997, p. 145).

popular. Desde Eliphas Levi, o tarô tornou-se uma arte específica, impregnando cada vez mais a cultura ocidental, servindo para fazer previsões, que “hoje resulta igualmente numa gnose e integra às vezes cabala e astrologia” (FAIVRE, 1994, p. 94). A origem do tarô até hoje é motivo de controvérsias, mas como apareceu na Europa juntamente com o advento dos ciganos, tem sido comumente associada a esse povo nômade.

A essência do tarô, esclarece Leuenberger, “baseia-se nas imagens tais como estão contidas correspondentemente no inconsciente humano” (1997, p. 144). Essas imagens, segundo ele, representam uma linguagem arcaica do inconsciente, originada em suas camadas mais profundas, contendo dois níveis: um que expressa uma informação objetiva, relacionado à experiência coletiva da humanidade ocidental, e outro relacionado às imagens que liberam as correspondentes energias inconscientes do observador das cartas.

4.4.3. Cabala

A cabala, também utilizada como arte divinatória, é a doutrina secreta esotérica do judaísmo que vem há muito tempo inspirando esoteristas na qualidade de chave da gnose (LEUENBERGER, 1997, p. 142). Leuenberger contextualiza no século XII a compilação dessa ciência esotérica em livros. Segundo esse autor (*idem*), a cabala é uma cosmogonia, um ensinamento mundano, uma ciência das leis que regem o cosmos. A cabala é muitas vezes designada, no uso banalizado e corriqueiro, de numerologia (um jogo com números). Leuenberger, no entanto, chama a atenção para o fato de que esse é apenas um dos seus aspectos. A base da cabala é a “Árvore da Vida”, com suas dez *Sephirot*, que são manifestações de energia que correspondem, cada qual, a uma vibração energética existente no cosmos.

4.4.4. Magia

De acordo com Marcel Mauss, o objetivo exclusivo da magia é produzir efeitos (BRÜSEKE, 2002, p. 4) e, por isso, é essencialmente prática, já que seu interesse recai mais nos resultados do que em seus dogmas. É provável que essa

característica principal da magia seja a responsável pela curiosidade que as pessoas têm por tudo que diga respeito ao universo mágico, pois no mundo da “modernidade técnica” (BRÜSEKE, 2001) o interesse está voltado principalmente para o fazer e seus resultados.

Mauss, em sua obra *Esboço de uma teoria geral da magia*, registra a presença de uma força que, nas línguas melanésias e polinésias, é denominada de *mana*, que é a força por excelência, contida em todas as coisas mas sem ser a própria coisa: “É ele que faz a rede apanhar, que a casa seja sólida, que a canoa vá bem no mar. No campo, é a fertilidade; nos remédios, é a virtude salutar ou letal” (Mauss *apud* BRÜSEKE, 2002, p. 6). Essa noção, que também aparece em outras culturas e continentes – como entre os iroqueses, que falam do *orenda* para referirem-se a um poder místico –, foi interpretada por Mauss como uma categoria do pensamento coletivo. Na opinião de Brüseke (2002, p. 7), Mauss fica devendo uma explicação satisfatória da *causa movens* do pensamento mágico, pois, apesar de descrever minuciosamente o fenômeno mágico, seu reducionismo sociológico orientado pelos paradigmas durkheimianos – que não conseguem pensar além da sociedade – faz que sua explicação da *mana* e das forças mágicas sejam atribuídas às forças da consciência coletiva no nível das representações sociais. Será mesmo que a inclinação que o ser humano tem pelo mundo mágico resume-se somente às representações sociais herdadas dos antepassados?

Na verdade, a magia é um termo de diferentes acepções. Tanto pode designar uma ciência sagrada, revelada apenas a certos grupos iniciados do passado, como pode ser associada às práticas primitivas de manipulação de forças e poderes da matéria com propósitos pessoais. A magia, para os esotéricos, e mesmo para o senso comum, apresenta diferentes tipos: é mais comum ouvir-se falar em magia branca e magia negra, mas no glossário esotérico de Trigueirinho Netto, o autor menciona também a magia cinzenta:

A magia branca é exercida em consonância com a vontade espiritual; é o poder do espírito sobre a matéria [...] [conforme] os efeitos de Apolônio de Tiana (século I) [...]. Quanto à magia cinzenta, é um desvio; é exercida em conformidade com a vontade humana, embora com intenções positivas. Como exemplo, podem-se citar as práticas das religiões de massa, orações com fins específicos, aparentemente bons. Por esses meios intenta-se realizar o que parece adequado à personalidade que, por suas limitações inerentes, não pode saber por si só o que é o Bem [...]. A magia negra, por sua vez, é exercida com finalidades claramente egoístas; utiliza-se de forças elementais densas e também de seres desencarnados primitivos

que, por ânsia de experiências na matéria, permanecem na esfera psíquica do planeta (TRIGUEIRINHO NETTO, 1994, p. 275).

Na avaliação de Trigueirinho Netto, a magia atualmente está associada a encantamentos, à exploração de fenômenos psíquicos e a feitiçarias, entre outras deturpações decorrentes de a consciência humana ter-se afastado de sua realidade interior. De fato, há uma correspondência entre a avaliação de Trigueirinho Netto e algumas pesquisas sobre o assunto. Nas pesquisas de Jerusa Pires Ferreira (1996) sobre a leitura popular de livros de magia no Nordeste, por exemplo, a autora aponta os livros de *São Cipriano* e *As clavículas de Salomão* como os mais utilizados pelos consulentes na busca de fórmulas e conselhos para conquistar e prender um homem ou mulher. Montero também considera os instrumentos mágicos colocados à disposição pela magia como a principal forma encontrada pela população brasileira para a resolução de seus problemas, apesar de todos os meios técnicos oferecidos nas áreas da saúde, educação, habitação e emprego. Nas palavras da autora,

[...] nessa encruzilhada de nossa história moderna, elementos culturais que pareciam arcaicos, medievais ou pré-modernos, tais como a própria magia, são re-atualizados. No caso brasileiro esse movimento se mostra particularmente vigoroso pelo fato de que o patrimônio de crenças, apesar dos longos períodos de repressão e das tentativas de democratização da escola, jamais foi inteiramente desativado (MONTERO, 1994, p. 87-88).

No entanto, assim como a numerologia é só um dos aspectos da cabala, a magia associada a encantamentos e feitiçarias é a forma mais banalizada da magia, caracterizadas acima como magia cinzenta e magia negra. Apesar de a banalização desses conhecimentos demonstrar as limitações da consciência egocêntrica habitual, há ainda um longo caminho para alcançar-se a consciência iluminada relatada por inúmeros autores no livro de White (1998).

Deepak Chopra, assim como Paulo Coelho⁵⁵, quando falam da magia em seus livros, não é no sentido banal de feitiçaria, mas de uma maneira que procura demonstrar aos leitores que existe dentro de cada um a sabedoria e o poder divinos para a autotransformação. Chopra, em seu livro *O caminho do mago*, argumenta que nossa época precisa mais do que nunca do conhecimento da magia (1996, p. 10). Na sua opinião, as pessoas vivem hoje no mundo do mago tanto quanto as antigas

⁵⁵ Paulo Coelho, que esteve envolvido com sociedades secretas, afirma que com o tempo percebeu o que separava a magia negra da magia branca. Na verdade é algo muito sutil: “na magia negra, você tenta interferir na vida dos outros, já na magia branca, não” (Coelho *apud* ARIAS, 1999: 110).

gerações, só que não nos apercebemos disso. Como diversos outros escritores, ele fala em recuperar aquilo que já nos pertence, que é lembrar do “mago interior”, isto é, aquela voz sábia que não conhece nenhum medo e que está localizada em algum lugar no interior de cada pessoa, à espera de que a consciência exterior perceba sua existência e aprecie seu conhecimento. Pode-se chamá-la também como é mais conhecida no mundo ocidental – intuição. Deepak afirma que, quando se fala de magia, na verdade está-se falando de alquimia, da ciência do místico, do homem realizado que buscou e descobriu ser uno com Deus.

4.5. Autobiográficos

Os livros autobiográficos são apresentados como um guia para a transformação espiritual, em que a própria experiência do autor é relatada no sentido de transmitir os conhecimentos espirituais adquiridos durante o caminho de sua busca espiritual. Decerto, uma das maiores curiosidades do ser humano é a respeito do outro. Temos uma curiosidade insaciável quanto ao nosso semelhante. Parece que, se de algum modo pudermos aprender mais sobre os outros, estaremos da mesma forma aprendendo mais sobre nós mesmos. É provável que o que impulsiona essa curiosidade seja o desejo de saber quem realmente somos, que esteja relacionada à antiga pergunta: “quem sou eu?”.

Os livros de Shirley MacLaine, que viraram sucessos de venda em vários países, inclusive no Brasil, são um caso exemplar nesse sentido, assim como os de Neale Donald Walsch e seus livros da série “Conversando com Deus” e os de Brian Weiss sobre sua experiência de terapeuta com vidas passadas.

Shirley MacLaine, famosa atriz de filmes hollywoodianos, partilha com seus leitores suas extraordinárias viagens pelo mundo da mente e do espírito. Em um de seus mais famosos livros – *Minhas vidas*, que posteriormente foi transformado em mini-série televisiva protagonizada pela própria Shirley MacLaine –, a autora relata como foi absorvendo aos poucos as idéias de reencarnação por meio das leituras sobre o tema e de suas experiências espirituais (encontros com médiuns famosos, saídas do corpo etc.). Na contra-capla desse famoso livro, a autora diz o seguinte:

Este livro relata a minha experiência de entrar em contato comigo mesma, quando tinha quarenta e poucos anos. Versa sobre a ligação entre mente, corpo e espírito. E o que

aprendi, em decorrência, permitiu-me continuar pelo resto da minha vida como um ser humano quase transformado. Portanto, este livro conta uma busca de mim mesma [...], uma busca que me levou por uma longa jornada, que foi gradativamente reveladora e espantosa em todos os momentos. Tentei manter a mente aberta pelo caminho, porque me descobri gentil mas firmemente exposta a dimensões de tempo e espaço que até aquele momento, para mim, pertenciam à ficção científica ou ao que eu descreveria como o oculto. Mas aconteceu comigo. Aconteceu lentamente. Aconteceu num ritmo que aparentemente era só meu, como acredito que aconteça com todas as pessoas que passam por tal experiência. As pessoas progridem de acordo com aquilo para que estão prontas. Eu devia estar pronta para o que aprendi, porque era o momento certo [...] (MACLAINE, 1983, contra-capá).

No Brasil, outra atriz apresenta sua biografia como uma contribuição para aquelas pessoas que estão em busca de um caminho espiritual: Odete Lara. Essa ex-atriz, famosa pelos personagens que interpretou nas novelas da Rede Globo, relata em dois textos autobiográficos (LARA, 1990; 1997) sua crise existencial e as várias tentativas de busca de um sentido para a vida, que passaram por vários caminhos, como a terapia, o contato com a natureza, a macrobiótica, as filosofias orientais e, por fim, sua opção pelo zen-budismo. A narrativa de Odete Lara sobre sua trajetória pessoal exemplifica a vida de muitas pessoas que viveram as transformações dos anos 1960 e 1970 em nosso país.

4.6. Auto-Ajuda

A literatura de auto-ajuda, segundo Rüdiger, “é a expressão textual de um conjunto de práticas, engendrada pela cultura popular anglo-saxã, que se transplantou para toda parte onde a moderna indústria da cultura revolucionou o modo de vida [...], através das quais as pessoas procuram descobrir, cultivar e empregar seus supostos recursos interiores, transformar sua subjetividade, visando a conseguir a obtenção de uma determinada posição individual supra ou intramundana” (Rüdiger, 1996, p. 6-7).

Incluimos a literatura de auto-ajuda dentro da denominação mais ampla de literatura “esotérica” porque ela é, em grande parte, comercializada pelas editoras e livrarias e consumida pelo público leitor sob essa denominação. Essa constatação não se refere somente a uma confusão do mercado editorial: é que, de fato, esse gênero de literatura sofreu, a partir dos anos 1970, a influência do movimento Nova Era. Recentemente, o gênero efetivamente se associou ou passou a aproximar-se do movimento *New Age*, da consciência cultural ligada a um conjunto desconexo de

concepções cosmológicas e práticas espirituais, mantido unido pela doutrina do “eu superior” e a crença na chegada de uma nova era para a humanidade (*idem*, p. 263).

Nesse sentido, a transformação interior motivada por uma reflexão espiritualista passou a fazer parte do objetivo do indivíduo que investe no autocultivo. Muitos dos sucessos de vendas da literatura de auto-ajuda – como, por exemplo, os livros de autores conhecidos do público brasileiro como Louise Hay, Deepak Chopra, Joseph Murphy e Og Mondino –, propõem a seus leitores um conjunto de valores referente ao indivíduo e suas relações sociais radicalmente modificado, cujo teor é fundamentalmente espiritual. O inverso também é verdadeiro: livros de autores como o do líder do budismo tibetano, Dalai Lama, por exemplo, que partem de uma cosmologia própria, também oferecem reflexões e práticas de autoajuda. No livro *A arte de lidar com a raiva* (DALAI LAMA, 2001), por exemplo, Dalai Lama apresenta técnicas e métodos, baseados no *Guia do modo de vida de Bodhisattva*⁵⁶, para seus leitores superarem os obstáculos, como a raiva e o ódio, que atrapalham seus relacionamentos cotidianos. Os exercícios de paciência e tolerância são, nos ensinamentos de Dalai Lama, uma forma de o indivíduo auto-ajudar-se para a cura da raiva e para a geração de paz interior e, em consequência, de paz mundial.

Nessa perspectiva, o livro de auto-ajuda cujo teor é a espiritualidade, diferentemente dos demais livros de auto-ajuda tradicionais, não se concentra em estimular o desenvolvimento de um ego forte; ao contrário, busca inspiração em filosofias espiritualistas ou místicas, como o budismo e o taoísmo para ensinar o valor do desmoronamento do ego e a partir daí o desenvolvimento da capacidade de entrega do deixar-ser.

5. Análise dos livros

De acordo com a tipologia aqui elaborada e segundo os dados levantados na relação da revista *Veja*, os tipos que mais vendem são os livros dos tipos ficção ou romances espiritualistas, os de auto-ajuda e os autobiográficos. Os autores que mais

⁵⁶ O *Guia do modo de vida de Bodhisattva* é uma das obras clássicas para os adeptos do budismo que buscam atingir o grau supremo da sabedoria e da compreensão.

apareceram no período analisado (1996-2000) foram: Dalai Lama (líder do budismo tibetano); Zíbia Gasparetto; Vera Lúcia Carvalho e Ricky Medeiros (que escrevem romances mediúnicos); Brian Weis (terapeuta de vidas passadas); Iyanla Vanzant (que ao longo de sua biografia transmite idéias e crenças espiritualistas); James Praagh e o teólogo Leonardo Boff (cujos livros referem-se ao tipo auto-ajuda espiritualista) e James Redfield e Deepak Chopra (autores reconhecidos por propagarem conteúdos do movimento Nova Era). No entanto, queremos incluir mais quatro autores de *best-sellers* esotéricos/espiritualistas que não apareceram, ou apareceram pouco, nesse período, mas que continuam vendendo bastante, conforme entrevistas com as editoras e as livrarias, ou que há alguns anos exerceram uma grande influência sobre o público leitor desse gênero de literatura: o brasileiro Paulo Coelho e os americanos Shirley MacLaine, Louise Hay e Neale Donald Walsch⁵⁷.

Esses autores serão a referência para a análise das principais idéias e crenças transmitidas pela literatura esotérica/espiritualista, feita na próxima subseção. Antes dessa análise, é interessante mostrar, por meio das reflexões de dois autores, Olson e Narasimhan, as implicações sociais e psicológicas da cultura escrita. Essas reflexões auxiliam a perceber que o conteúdo dos livros esotéricos/espiritualistas pode alterar a visão de mundo de seus leitores, não apenas pelo que é “dado”, mas, principalmente, a partir das suas interpretações subjetivas.

5.1. A distinção entre o conteúdo objetivo e a interpretação subjetiva

De acordo com Olson (1995, p. 165), vários autores têm reconhecido a importância da reprodução e expansão de idéias e crenças por meio de livros, jornais, panfletos etc., isto é, têm reconhecido que mudanças nas formas de comunicação alteram as atividades humanas e as formas culturais. Segundo o autor, há uma diferença de interpretação entres esses autores que os divide em dois grupos: enquanto autores como Cole, Douglas, Eisenstein, Leach, Scribner e Street

⁵⁷ Os livros mais conhecidos desses autores são: Paulo Coelho: *O alquimista*, *Diário de um mago* e *Brida*; Shirley MacLaine: *Minhas vidas*, *A procura do eu interior*; o livro *Minhas vidas*, que relata a trajetória da atriz em sua busca espiritual, fez tanto sucesso que foi transformado em filme para televisão. O livro mais conhecido de Louise Hay é *Como curar sua vida* e os de Neale Walsch são: *Conversando com Deus I, II, III* e *Uma amizade com Deus*.

interpretam as mudanças culturais associadas às mudanças nas formas de comunicação em termos de alterações nas práticas sociais e institucionais, presumindo ao mesmo tempo que os processos cognitivos individuais permanecem, em grande parte, os mesmos, o segundo grupo de autores – representado por Goody, Greenfield, Haveloch, McLuahn, Ong, Stock e o próprio David Olson – interpreta essas mesmas mudanças em termos de alterações psicológicas, formas alteradas de representação e formas de consciência.

Olson propõe uma questão que consideramos importante: “Num texto escrito que preserva apenas parte da língua, a forma e o significado têm de ser novamente gerados a partir dessa forma pelo leitor” (*idem*, p. 167). Transportando essa constatação para o objeto desta tese, pode-se observar que, enquanto na tradição oral (a exemplo da sabedoria esotérica, que é transmitida oralmente do mestre para o discípulo durante sua iniciação) a forma e o significado constituem um par indissolúvel, na cultura escrita a relação entre o texto e a interpretação torna-se problemática, pois a interpretação é um instrumento que congela a forma em um texto, congelando-os. Assim, quando ouvimos um discurso, concentramo-nos na pessoa e não na sentença e, portanto, podemos perguntar: “o que você quer dizer com isso?” quando não entendemos algo, em vez de: “O que *isso* significa?”, como fazemos quando estamos diante de um texto e o único intérprete somos nós mesmos. Em outras palavras, o significado é dado pelo leitor a partir de seus próprios patrimônio cognitivo, questionamentos e experiências.

Olson denomina, genericamente, a parte preservada, que é autônoma, de “dada”, “fixa”, “permanente” e a parte reconstruída, que é deduzível e interpretada subjetivamente, ele chama, *grosso modo*, de “significado”, “intenção”, “interpretação”. O autor quer chamar a atenção para o seguinte: “a cultura escrita fornece os meios para separar as coisas, fixar parte de seu significado como texto e permitir que as interpretações sejam vistas pela primeira vez como interpretações” (*ibidem*).

É essa distinção, isto é, o contraste entre os textos e suas interpretações, que fornece a base para a hipótese de Olson de que a interpretação dos textos (hermenêutica) ofereceu as categorias conceituais necessárias à epistemologia científica. O autor conclui que a ciência moderna foi um subproduto da hermenêutica da Reforma e da objetividade, um subproduto da cultura escrita, isto é, de uma nova

maneira de classificar e organizar o conhecimento. Em outros termos, a escrita foi responsável por uma nova compreensão da distinção entre o objetivamente dado, encontrado nos textos e na natureza, e as percepções e interpretações subjetivas do leitor. “Foi essa distinção entre o dado e o interpretado que deslanchou a Reforma e, um século depois, abriu o ‘livro da natureza’ aos modernos cientistas, para que qualquer um pudesse lê-lo, qualquer um que possuísse um ‘olhar atento’, como afirmou Robert Hooke, um dos primeiros empiristas britânicos do século XVII” (*idem*, p. 174).

Dessa citação pode-se concluir, conforme já colocou Narasimhan, que o comportamento lingüístico não se limita exclusivamente à capacidade de ler e escrever. A escrita, segundo esse autor, pode ser vista como uma extensão e um aumento da modalidade oral de comportamento. Essa afirmação possibilita inferir que novos meios de tratar o mundo e o *self* são disponíveis na passagem da forma do comportamento oral ao escrito (NARASIMHAN, 1995, p. 192)

As observações de Olson e Narasimhan oferecem alguns elementos para a nossa reflexão. Já vimos em outros momentos que a cultura de massa favorecida pelas tecnologias da comunicação é um dos fatores explicativos para esse fenômeno da expansão de oferta e demanda de livros esotéricos/espiritualistas. Todavia, não é o único fator. As pessoas não consomem tudo que é produzido. Tenfen, em um estudo de caso sobre a obra de Paulo Coelho, cujo objetivo era “deslindar – à luz do mercado, claro seja – os elementos narrativos que compõem a obra do mago-escritor” (2003, p. 6), afirma o seguinte:

Um bom texto, ou melhor, um “texto bom” (isso para pensar nos pesos e nas medidas do mercado), ainda que produzido dentro das normas da indústria cultural, [...] não é o suficiente para proporcionar tanto sucesso num país tão escasso de leitores. A concretização de tamanho êxito, como já foi assinalado, transcende ao texto. Vai de encontro, não só ao instante histórico pelo qual passamos, mas também, e *principalmente*, à imagem mística do autor (TENFEN, 2003, p. 134).

Além da observação de Tenfen, também vimos com Pellegrini (1997) que uma grande quantidade de livros esotéricos que foi traduzida para o português ficou encalhada nas prateleiras porque, na sua opinião, os leitores começaram a ficar mais exigentes com o produto conforme o contato progressivo com o conteúdo dos livros.

Dessa forma, seguindo a sugestão de Olson de que a hermenêutica é condição necessária para classificar e organizar o mundo, o interesse do público por um determinado gênero de livros passa necessariamente pela sua capacidade de interpretar o seu conteúdo ou, no mínimo, pela sua vontade e interesse no tema em questão, já que não há um intérprete exterior que faça essa tarefa para ele como nas transmissões orais ou tradicionais. Um caso exemplar nesse sentido é o romance espírita.

Excetuando os romances escritos por Chico Xavier, os romances espíritas não fazem parte do arcabouço de obras básicas da doutrina espírita; porém, pode-se dizer que constituem uma “continuidade literária de um tipo de experiência ligada à cosmologia própria do Kardecismo” (LEWGOY, 1998, p. 106-107); para o leitor espírita, infunde densidade à crença, ao leitor não-espírita oferece uma série de conceitos (reencarnação, lei de causa e efeito, evolução espiritual etc.) que representam uma etapa de adesão a um sistema de significado que progressivamente é incorporado em todas as dimensões de sua vida – sem que, no entanto, haja necessidade de o leitor não-espírita converter-se em um adepto do espiritismo.

Outrossim, enfatiza Narasimhan, a forma escrita é uma atividade que, intrinsecamente, implica distanciamento. Dito de outra forma, quando o autor escreve para um público, este encontra-se separado no espaço e no tempo. Portanto, para haver uma comunicação eficiente é necessária a competência de *articular* os aspectos situacionais como os objetos, agentes, experiências constituintes de uma situação e seus inter-relacionamentos. Nesse processo, pode haver uma produção de mudanças qualitativas como a que ocorreu, por exemplo, no período pós-homérico, na Grécia, quando a escrita alfabética alterou a percepção e compreensão dos gregos sobre as noções de tempo, espaço, natureza e *self* e, em consequência, a capacidade que tinham de tratar dessas questões. Segundo Narashimhan, “a natureza dessa mudança pode ser vista na aquisição da competência de *externalizar* (ou *despersonalizar*) essas noções e tratá-las como conceitos objetiváveis” (NARASHIMHAN, 1995, p. 193; [grifos no original]).

Dessa forma, com a cultura escrita ampliou-se a capacidade do ser humano em lidar não só com o mundo real, imediatamente presente, interativo, mas com mundos distanciados no espaço e no tempo, assim como com os mundos possíveis

(imaginados) e situações não factuais. Em outras palavras, a abstração da realidade a partir de conceitos objetiváveis passa, necessariamente, por um processo de deciframento e homogeneização de idéias e compreensões diversas para torná-las mais acessíveis ao leitor.

Nesta perspectiva, é possível compreender porque os livros que mais vendem não são as obras esotéricas clássicas como as da Teosofia, da Antroposofia, do ocultismo, da alquimia, da Maçonaria⁵⁸ etc., muitas vezes incompreensíveis para a maior parte das pessoas não-iniciadas, mas aqueles livros em que os autores já oferecem um primeiro deciframento de um conglomerado de conceitos cuja origem é diversa, isto é, não se limita a uma única fonte.

Assim, sugiro haver um amálgama⁵⁹ das idéias e crenças de pensadores e filosofias de várias épocas e contextos geográfico-culturais, resultado da popularização das traduções-mediações feitas pelos autores dos *best-sellers* esotéricos ou espiritualistas das obras menos acessíveis para o leitor comum. Nessa perspectiva, os autores dos livros esotéricos/espiritualistas assumem o trabalho de pesquisar, comparar e refletir para depois, em uma linguagem mais simplificada, apresentar conceitos que consideram importantes. É provável que essa forma de apresentação textual, que contempla mais as semelhanças que as identidades, seja a fonte inspiradora do “sincretismo em movimento” observado por Amaral (1998, p. 11) nos movimentos *New Age*.

5.2. Sobre as principais idéias e crenças transmitidas pela literatura esotérico-espiritualista

A visão mágico-religiosa que Leuenberger (1997) associa ao aspecto da numinosidade, ou seja, aquilo que é difícil de ser compreendido e explicado, é a visão mais acentuada nos *best sellers* esotéricos. A disposição de aceitar o que é inexplicável e os paradoxos não torna incoerente a postura de tratar como

⁵⁸ Não se quer dizer que esses autores não continuam sendo reeditados, pois, como salientou a informante da Editora Pensamento, Zilda Hutchinson Schild, muitos autores como Madame Blavatsky vêm resistindo ao longo do tempo, justamente porque são obras clássicas do esoterismo. Argumenta-se apenas que eles não podem ser considerados *best-sellers*.

⁵⁹ O sentido proposto aqui é o mesmo de “amalgamar”, que, conforme o dicionário Aurélio, significa o seguinte: “[...] 2. Confundir (coisas diversas); reunir, misturar, mesclar. 3. Ligar, misturar, combinar, entrelaçar” (BUARQUE DE HOLLANDA, s/d, p. 97).

verdadeiros os fatos mais estranhos e extraordinários que aparecem em muitas das exposições feitas em livros ocultistas. Alguns, como os esotéricos iniciados, aceitam esses fatos e interpretações porque, a partir de seu comprometimento e experimentação por meio de práticas esotéricas, tiveram contato com o numinoso, enquanto outros, que não têm um entendimento mais profundo desses temas, partem do pressuposto de que há certas coisas que de fato não podem ser entendidas e, portanto, vêem-nas como provavelmente verdadeiras. Uma frase que Paulo Coelho utilizou em um de seus livros, retirada do conhecimento alquimista –“o universo conspira a ser favor” – é exemplar porque tornou-se famosa a partir da repetição por seus leitores como uma verdade a ser seguida.

A maioria dos autores dos *best-sellers* esotéricos ou espiritualistas não está preocupado em difundir uma única crença, uma única filosofia, mas em tentar juntar o que existe de comum nas várias filosofias, religiões, pensadores ou artistas que falaram sobre suas crenças. Sobre essa questão nosso argumento é o seguinte: o relato de uma diversidade de pessoas incomuns (como personagens históricos da ciência, da filosofia e da literatura) que chegaram por caminhos diferentes às mesmas conclusões é uma forma convincente de demonstrar ao público leitor que uma determinada crença pode ser uma verdade universal⁶⁰. Dois trechos do livro *Minhas vidas* de Shirley MacLaine mostram bem o que queremos dizer:

- Você devia ler não apenas algumas das obras que estão nesta estante [livros sobre ocultismo], mas também coisas de Pitágoras, Platão, Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman, Goethe e Voltaire.
- Todos eles acreditavam na reencarnação?
- Claro. E escreveram amplamente a respeito. Mas tais obras sempre vão parar na seção de ocultismo, como magia negra e coisas assim.
- Voltaire acreditava na reencarnação?
- Acreditava. Disse que não achava mais surpreendente nascer uma porção de vezes do que nascer apenas uma vez. Também penso assim (MACLAINE, 1983, p. 48).

Embora fosse impossível encontrar uma definição conclusiva, havia diversas características que eram comuns à maioria das religiões. Uma era a crença na existência da alma, outra a aceitação da revelação sobrenatural e finalmente, entre muitas a mais, a busca repetida pela salvação da alma. Dos egípcios aos gregos, budistas e hinduístas, a alma era considerada uma entidade pré-existente, que se alojava numa sucessão de corpos, tornando-se encarnada por um período, depois passando algum tempo na forma astral como uma

⁶⁰ Essa constatação refere-se a três dos quatro elementos levantados por Muniz Sodré (1985): a retórica consagrada, a atualidade informativo-jornalística e o pedagogismo. Quanto à retórica consagrada, observa-se que ela é bastante familiar também nos trabalhos acadêmicos, em que são utilizadas citações de autores respeitados por esse tipo de público para legitimar as constatações e afirmações do autor do trabalho.

entidade desencarnada, mas sempre voltando a reencarnar. Cada religião tinha sua própria crença sobre a origem da alma, mas nenhuma religião esta desprovida da crença de que a alma existia como uma parte do homem e era imortal. Em algum momento, entre o judaísmo e o cristianismo, o Ocidente perdera o antigo conceito de reencarnação (*idem*, p. 51).

Tomando por base o fundamento do conteúdo dos livros analisados, percebe-se que há, parodiando José Jorge de Carvalho (1998), uma verdadeira revolução “subterrânea e silenciosa” nas crenças cuja raiz é judaico-cristã e ocidental. As fontes desses fundamentos remetem os leitores tanto aos sistemas de pensamento e religiões de origem oriental (MAGNANI, 2000, p. 37) quanto a crenças, saberes, símbolos e representações de diferentes tradições do pensamento cristão medieval e de ordens místicas que remontam ao catolicismo medieval (PEREIRA, 1998, p. 2).

A despeito das diferenças de orientação espiritual dos autores que seguem correntes ou escolas que divergem entre si em muitos pontos estratégicos, é possível levantar temas recorrentes na literatura esotérica e espiritualista em geral, que faz que muitos leitores leiam com o mesmo empenho, disposição de espírito e curiosidade os romances espíritas, livros de auto-ajuda, de astrologia, de magia e assim por diante, pois há implícito um consenso dos leitores de que todas essas obras estão, no fundo, falando da mesma coisa. É a idéia esotérica da “unidade universal das crenças transcendentais”, que une autores e leitores em um reconhecimento compartilhado em torno da sensação do “eu sei do que você está falando”.

Há duas questões recorrentes nesses livros: Deus e a vida após a morte. Nesses livros, a questão da morte aparece não mais como um mistério. Parte-se da crença de que o indivíduo vive mais de uma vida no mundo material (reencarnação) e de que entre uma vida e outra a substância espiritual que sobrevive à morte do corpo material continuará fazendo seu aprendizado. As pessoas que compartilham essas crenças vivem-nas como verdades, sendo que a curiosidade não se limita mais à sua veracidade mas, sim, de quais são as leis ou regras que governam aquela realidade, como demonstra um diálogo em um desses livros:

- Não sei... acredita realmente na reencarnação?
- Quando se estudou o oculto por tanto tempo quanto eu, aprende-se que não é uma questão de ser ou não verdade, mas sim uma questão de como funciona (MACLAINE, 1983, p. 47).

Nessa perspectiva, o pressuposto principal desses livros é de que o ser humano não se resume ao seu corpo biológico material e, por decorrência, a vida também não se resume à vida física e, tampouco, a uma única existência. A existência de uma vida espiritual após a morte, articulada principalmente sob o conceito de reencarnação, é uma idéia consensual para a maioria desses autores que acaba criando uma “linguagem básica comum”, abrindo um espaço de diálogo entre os diferentes grupos de várias crenças e contribuindo para a elaboração de importantes representações sociais na cultura brasileira, conforme já constatará Otávio Velho (1991). Apresentamos abaixo algumas citações sobre o tema reencarnação, cujos autores não seguem as mesmas orientações religiosas:

Retornemos à pergunta original: quem você era antes de ser você? Embora nós nos identifiquemos apenas com uma fatia do tempo e do espaço, igualando “eu” a um corpo e uma mente, na realidade você também vive fora de si mesmo no campo da consciência. Os videntes védicos dizem: “A pessoa que você realmente é não pode ser confinada ao volume de um corpo ou ao espaço de tempo de uma vida”. Assim como a realidade flui do virtual para o quântico e em seguida para o nível material, você também flui. *Se chamamos a isso reencarnação ou não, quase não importa [...]* (CHOPRA, 2001, p. 297-298; sem grifos no original).

Cada um de nós decide encarnar neste planeta em pontos específicos no tempo e no espaço. Escolhemos vir para cá com o intuito de aprender uma lição em particular que nos fará avançar no nosso caminho espiritual, na nossa evolução. Escolhemos nosso sexo, cor, país, e então procuramos o casal especial que refletirá o padrão que estamos trazendo conosco para trabalhar durante esta vida (HAY, 2001, p. 17; sem grifos no original).

A história mais intrigante de todas está neste meu terceiro livro⁶¹, *Só o amor é real*. O livro trata de duas almas gêmeas, pessoas eternamente ligadas pelo amor, que voltam a se unir, repetidamente, *vida após vida*. Alguns dos momentos mais comoventes e importantes de nossa existência são aqueles em que descobrimos e reconhecemos nossas almas gêmeas e tomamos as decisões que nos transformam a vida (WEISS, 1996, p. 11; sem grifos no original).

Não podemos apenas nos relacionar com nossas vidas aqui e agora como se fossem as únicas que tivemos. Todas as nossas vidas anteriores são o que nos moldaram. *Somos os produtos de todas as vidas que já levamos*” (MACLAINE, 1983, p. 86; sem grifos no original).

O que geramos do coração é o desejo de nos libertarmos da servidão desses três venenos da mente. Mas para alcançar com êxito essa liberação, é necessário um longo período de

⁶¹ Os dois primeiros livros de Brian L. Weiss são *Muitas vidas, muitos mestres*, que narra a história de Catherine, uma jovem atormentada por uma grave crise de ansiedade, submetida a ataques de pânico e inúmeras fobias e que, submetida à hipnose, começa a descrever suas existências anteriores. O segundo livro é *A cura através de terapia de vidas passadas*, que descreve o aprendizado de Brian Weiss acerca do potencial de cura da terapia de regressão a vidas passadas, em que, segundo o próprio autor, são divulgadas várias experiências com histórias verdadeiras de pacientes reais.

meditação e prática – em alguns casos, *até várias vidas*. O que torna urgente é a necessidade de cuidar agora para obtermos uma forma favorável de existência no futuro (DALAI LAMA, 2001, p. 214; sem grifos no original).

O conteúdo dessas citações sobre a possibilidade de uma existência além da vida física e com possibilidade de retorno para viver em outros corpos na vida material afastam-se tanto da visão religiosa cristã tradicional quanto da visão científica hegemônica, que vêem o ser humano a partir de uma vida finita que começa quando o indivíduo nasce e termina quando ele morre.

Ultimamente o tema da existência de almas gêmeas, conforme desenvolvido por Brian Weiss e bastante popularizado no Brasil pela escritora Mônica Bonfiglio por meio de seus livros sobre angeologia e de vários programas de televisão em que concedeu entrevistas, tornou-se um argumento bastante sedutor. É provável que o apelo romântico contido na idéia de que existe o “par perfeito” angariou ainda mais leitores para a crença na idéia de uma existência após a morte. Em uma época de grandes mudanças nas relações de gênero, em que se observa, nos termos de Giddens (1993) um abismo emocional entre os sexos, a possibilidade de um amor eterno no velho estilo do “amor romântico” oferece a esperança de transcender a rotina da vida cotidiana que o indivíduo tende a conflitar nos seus relacionamentos.

Assim como a concepção judaico-cristã ocidental sobre a morte é contestada nesses livros, também a concepção de Deus não segue mais a perspectiva dessa tradição, que é a imagem de um Deus pessoal. Portanto, é provável que a leitura desses livros terá conseqüências diversas na visão tradicional do pecado, daquelas infrações morais vigiadas e julgadas por um Deus repressor cujas conseqüências seriam os castigos divinos.

Dito de outra forma, a visão do Velho Testamento que tem perdurado por séculos é a de um Deus irado, distante, que julga e castiga os pecadores. Na visão de grande parte desses livros não há pecado ou culpa, o que há é responsabilidade do indivíduo pelos seus próprios atos, a consciência que é despertada por uma nova ética. O indivíduo colhe aquilo que plantou, cuja explicação neo-erista é resultado dos conceitos de carma, da lei de causa e efeito ou Lei do Retorno. Nessa nova perspectiva, Deus é amigo, alguém com quem se pode literalmente conversar. Foi sobre isso que Neale Donald Walsch (1998; 1999a; 1999b) escreveu em seus livros *Conversando com Deus: um diálogo incomum*, que viraram *best-sellers* em vários

países do mundo. Deepak Chopra (2001), no livro *Como conhecer Deus: a jornada da alma ao mistério dos mistérios*, reafirma essa possibilidade de interação direta com Deus tão propagada pelo pensamento místico.

Neale Donald Walsch afirma ter tido esse contato direto com Deus, não da forma que os místicos relatam, ficando em silêncio e contatando algo completamente fora da compreensão humana comum. Walsch afirma em seu primeiro livro que, na primavera de 1992, literalmente conversou com Deus pela primeira vez. Acostumado a colocar seus pensamentos e emoções em cartas que não enviava para ninguém, um certo dia, em que se sentia bastante infeliz, pessoal, profissional e emocionalmente, resolveu escrever para aquele que julgava o culpado de todos os seus infortúnios: Deus. Para sua surpresa, quando escrevia a última de suas perguntas, sua “mão permaneceu fixa sobre o papel, como se mantida ali por uma força invisível” e começou a mover-se sozinha. E como se estivesse escrevendo um ditado, “conforme fazia perguntas, *surgiam idéias*” em sua mente que ele procurava transcrever com dificuldades, pois “vinham mais rápido do que eu podia escrever” (WALSCH, 1998 p. 13-14). Apesar de esse fato parecer um absurdo para muitas pessoas, os livros de Neale venderam milhões nos Estados Unidos e no Brasil, tornando-se um dos *best-sellers* da Nova Era.

O Deus da Nova Era não está, portanto, separado do homem e do mundo porque é uma energia que permeia tudo e todos: “Como discutimos na missão, o amor não é um conceito intelectual nem um imperativo moral, nem qualquer outra coisa. É a emoção de fundo que existe quando alguém está ligado na energia que existe no universo, que, claro, é a energia de Deus” (REDFIELD, 1994, p. 178). Dessa forma, a idéia de imanência passa a substituir a idéia até então predominante de um Deus transcendente, que em linguagem simples significa: “Deus é amigo e não pai”. A consequência, conforme já apontou Magnani (2001), é a propagação de uma perspectiva holística, em que o todo e as partes estão integradas – corpo, mente e espírito. Além disso, uma outra questão importante apontada pelo autor é a substituição da culpa e do pecado pelo auto-aprimoramento, fazendo o indivíduo voltar-se cada vez mais para si, para a sua verdade interior que provém de sua centelha divina. Por isso a ênfase dos livros esotéricos e espiritualistas na busca espiritual como um caminho *interior*.

O símbolo da iniciação nas várias religiões é o “caminho”, cuja proposta é uma renovação interior. Segundo Maçaneiro, “A oportunidade de uma *renovatio* mediante iniciação individual é algo que torna o esoterismo atraente” (MAÇANEIRO, 2001, p. 527). Em outras palavras, a possibilidade de o indivíduo decidir por si só “como”, “quando”, “por quê” e “de que forma” fará sua iniciação, tomando para si próprio a responsabilidade pela sua busca espiritual, é um dos maiores atrativos do esoterismo ocidental moderno. Paulo Coelho, que incluiu o tema específico da responsabilidade do indivíduo pela sua própria busca espiritual em um de seus sucessos de vendas (*O alquimista*), deu o seguinte depoimento ao jornalista Juan Arias:

Pode parecer banal, mas é necessário entender que a busca de nosso caminho espiritual tem que ser a busca da responsabilidade individual, sem delegá-la a mestres nem capitães de navios. É preciso aumentar os valores da tolerância, a idéia de que existe espaço para todos em cada setor, na religião, na política e na cultura. Que ninguém deve nos impor a sua visão de mundo [...]. Cada um é responsável por sua consciência (Coelho *apud* ARIAS, 1999, p. 80).

A ênfase na responsabilidade individual, que transparece na fala de Paulo Coelho sobre o caminho espiritual, reflete o caráter autônomo, aberto e não-dogmático da Nova Era constatado nas pesquisas de Maria Júlia Carozzi (cf. MAGNANI, 2000, p. 39). Não é mais necessário a presença de uma autoridade central; quando muito se reconhece a autoridade de outro indivíduo que já tenha trilhado boa parte do caminho espiritual, denominando-o a partir de termos como facilitador, orientador, canalizador, pois o pressuposto é que o verdadeiro mestre é aquele reside no interior de cada um.

Engana-se, porém, quem vir essa orientação na sua origem como uma manifestação individualista que poderá acirrar a idéia originada nos Estados Unidos do *self-made man*. Pode haver, de fato, o risco de uma subjetividade sobre si mesma, em um tipo de alienação, como ressalta Maçaneiro (2001, p. 531), mas somente quando o indivíduo não está comprometido ou não compreendeu o objetivo último do caminho espiritual. Joseph Campbell traduziu bem o que ele denomina de a “verdadeira intenção da busca espiritual” que está por trás do mito do herói: “O objetivo último da busca não será nem evasão nem êxtase, para si mesmo, mas a conquista da sabedoria e do poder para servir aos outros” (CAMPBELL, 1990, p. IX). Campbell dá uma idéia melhor do que quer dizer com essa afirmação quando faz a

distinção entre a celebridade e o herói: “o primeiro vive apenas para si enquanto o segundo age para redimir a sociedade”.

O caminho espiritual pressupõe que o adepto viva a condição de discípulo, pois, como há graus a alcançar e obstáculos a superar, necessita-se de disciplina e orientação, pelo menos em um primeiro momento. Contudo, não necessariamente o mestre que vai orientá-lo é uma pessoa. Na verdade, os livros falam em uma orientação interna. Dependendo do livro e da orientação religiosa do autor, as denominações variam: presença “Eu Sou”, “eu superior”, “eu divino”, “Cristo pessoal”, “mago interior”, “velho sábio”, “centelha divina” e assim por diante. Destacamos abaixo algumas citações em que aparecem essas idéias: “[...] Ao se importar com a humanidade você está se relacionando com Deus, com a centelha divina em todos nós. – Ele fez uma pausa. – Mas é mais fácil se aprender primeiro quem é você. Porque é aí que entra a justiça cósmica” (MACLAINE, 1983, p. 86); “Saiba apenas que é um ser de Proporção Divina, que não conhece limitações. Uma parte de você está escolhendo conhecer-se como a sua Identidade experimentada atualmente. Contudo, esse não é nem de longe o limite do seu Ser, embora você ache que é” (WALSCH, 1999, p. 89); “Existe um mago dentro de cada um de nós. Esse mago tudo vê e tudo sabe. Esta é a única frase do livro que você terá que aceitar como um axioma. Assim que você descobrir o mago interior, o ensinamento prosseguirá por si mesmo” (CHOPRA, 1996, p. 11).

A idéia de um Deus interior, disseminada nos livros esotéricos-espiritualistas, faz parte de várias tradições esotéricas e filosóficas, não sendo, de maneira alguma, algo novo, descoberto pelo movimento *New Age*. De acordo com Magnani, além de essa idéia estar identificada com o Oriente, ela deita raízes também na tradição ocidental, como nas correntes gnósticas dos primórdios do cristianismo (MAGNANI, 2000, p. 38).

O contato com o Deus interior pressupõe o silêncio, pois, como recomendava o teólogo místico da Idade Média, Mestre Eckhart, “o homem tem que se livrar de si mesmo e se distanciar de todas as coisas para conseguir ouvir a palavra oculta na sua alma” (BRÜSEKE, 2002, p. 32); daí a importância do silêncio, de ficar vazio, porque “o vazio atrai Deus, Ele não tem como resistir, Ele tem que preencher o vazio no coração do homem” (*idem*, p. 33). O homem deve no entanto fazer a sua parte,

que é concentrar-se em Deus para unir-se a Ele. Este é um dos pontos em que o esoterismo e o pensamento místico tocam-se.

A prática do silêncio, assim como para o pensamento místico, também é indispensável no esoterismo. Tanto Riffard (1996) quanto Faivre (1994) argumentam que a prática de técnicas de interiorização (meditação) é intrínseca ao esoterismo (SILVA, 2000, p. 61). A meditação pode ser definida como um estado interior, propiciado pelo silêncio da consciência externa do ser humano, isto é, do ego, permitindo-lhe, dessa forma, contatar a vibração do nível da alma e de outros mais além. O dinamismo do silêncio é o de um vazio pleno de algo indescritível, como harmonia absoluta, que se apresenta à consciência. Dizem os místicos que, ao conhecer-se o silêncio, conhece-se o amor, a compreensão, a paz, a cura, a transformação e a transmutação. Seria isso que John Lennon queria dizer com “estive em todos os lugares e só me encontrei em mim mesmo”?

6. Considerações sobre o capítulo

A tipologia dos livros esotéricos/espiritualistas elaborada neste capítulo demonstrou que, apesar dos diferentes estilos, assuntos, interesses e meios de chegar-se à iluminação espiritual apresentados nos vários tipos de livros esotéricos ou espiritualistas, todos esses discursos afunilam para alguns princípios em comum que têm por meta a evolução espiritual do ser humano, já que todos pressupõem que o homem é em sua essência um ser espiritual.

A principal característica desses livros é sua generalidade, já que não tratam apenas de uma doutrina ou filosofia – como os livros iniciáticos⁶² –, nem de um só assunto – como os divinatórios – e, portanto, circulam nas mais variadas fontes para delas retirar os argumentos de que necessitam para a exposição do conteúdo proposto. Esses livros são também os mais informativos⁶³ porque abordam vários fatos, doutrinas, teorias, sintetizados por meio de linguagem acessível à média dos leitores; por isso mesmo, banalizam, muitas vezes, a complexidade de cada uma dessas fontes. O pedagogismo, característica presente em todos os tipos, é ainda

⁶² Exceção feita ao item generalidade para os romances espíritas, cujas principais crenças e idéias apresentadas nas narrativas vinculam-se à doutrina espírita kardecista.

⁶³ Os elementos informativo e pedagogismo são comuns na literatura de massa, conforme diagnóstico realizado por Muniz Sodré (1985), conforme apresentamos acima.

mais eficiente nos três tipos mencionados justamente porque, por meio de exemplos baseados na própria experiência dos autores, a intenção é ensinar e prescrever modelos para o auto-aperfeiçoamento do indivíduo.

É importante enfatizar que os autores citados, apesar da afinidade de opiniões e de poderem ser contextualizados em um mercado editorial esotérico ou da Nova Era, chegaram a conclusões que se identificam, embora por caminhos diferentes. Alguns autores, como Shirley MacLaine e James Redfield, não mencionam ou identificam-se com nenhuma instituição religiosa, esotérica ou espiritualista, assim como Brian Weiss, que chegou ao conceito de reencarnação não em uma busca espiritual, mas por meio de seu trabalho como psiquiatra. Já outros autores estão ligados a alguma instituição como o Dalai Lama, líder do budismo tibetano, e Louise Hay, que fez seu aprendizado básico na Igreja da Ciência Religiosa. Deepak Chopra também não menciona nenhuma filosofia ou religião em particular, mas sabe-se que ele é um médico de origem hindu, que tenta associar as últimas descobertas da ciência quântica com a antiga sabedoria védica.

Os livros desses autores, muitos traduzidos para várias línguas, têm decifrado para o Ocidente conteúdos do conhecimento esotérico antes restrito apenas aos iniciados. As concepções de um Deus imanente e de que é possível viver outras vidas são dois temas recorrentes nesses livros. Os livros esotéricos-espiritualistas oferecem, dessa forma, um discurso alternativo para os problemas psicossociais, cujas respostas podem ser encontradas no auto-cultivo e auto-aprimoramento orientado por um ideal de perfectibilidade do *self*, em que o beneficiado não é só o indivíduo em si, na medida em que a transformação interior implica também a transformação planetária. Nessa perspectiva, esse gênero de literatura não pretende somente apresentar uma nova cosmologia aos seus leitores, mas também uma série de métodos e práticas esotéricas potencialmente capazes de fazer o indivíduo reavaliar sua vida e suas crenças e empreender sua auto-transformação.

A transformação interior, no entanto, exige do indivíduo um esforço. Não basta ler e falar sobre o assunto, é preciso praticar para tentar buscar o divino dentro da própria alma. Por isso, em nossa minha opinião, expansão não representa revelação porque é só por meio de sua experiência subjetiva com o sagrado que o indivíduo consegue aproximar-se do segredo do ser, e talvez sentir Deus. Os autores podem falar de suas experiências: como foi, o que fizeram, o que sentiram,

mas não podem fazer o leitor sentir o que eles sentiram. O leitor precisará fazer seu próprio esforço, empreender sua própria busca.

CAPÍTULO III – ESOTERISMO: POSSIBILIDADES E IMPOSSIBILIDADES DA SUA CONCEITUAÇÃO OU A INCERTEZA QUE ACOMPANHA ESSE CONCEITO

*“Para os crentes Deus está no princípio das coisas.
Para os cientistas no final de toda a reflexão”
Max Planck*

1. Abordagens sobre o esoterismo (Faivre, Riffard, Leuenberger)

1.1. Faivre: o esoterismo é um fenômeno ocidental moderno

A despeito de o esoterismo apresentar-se como um fenômeno cada vez mais evidente na atualidade, seria errôneo pensar que sua emergência pode ser contextualizada a partir de poucas décadas atrás. É fato que a expansão do esoterismo manifestou-se mais nos últimos trinta anos (FAIVRE, 1994, p. 15; COSTA, 1996; LEUENBERGER, 1997, p. 7; SILVA, 1999, p. 6) e que se objetiva por meio de uma multiplicidade de formas e movimentos que são próprios do contexto histórico contemporâneo. Contudo, uma familiaridade maior com o tema revela ser ele um fenômeno de permanência que tem acompanhado o desenrolar dos últimos séculos, ora mais restrito em termos de adeptos e seguidores, ora mais evidente, como pode ser observado nas últimas décadas. Essa permanência é reconhecida por Antoine Faivre, que é uma autoridade no assunto⁶⁴: “Hoje, mais do que nunca, o esoterismo está presente. Sua permanência tenaz aparece nos tempos modernos como uma contrapartida de nossa visão científica e secularizada do mundo, mas seria simplista e errôneo reduzir essa longevidade a uma necessidade de reação contra o imaginário da episteme vigente” (FAIVRE, 1994, p. 15).

Concordamos com Faivre que pensar o esoterismo como reação à episteme vigente é uma postura simplista. Uma incursão mais profunda no tema mostra que o esoterismo é um saber autônomo em relação à história oficial, cujo ponto de partida Faivre assinala como sendo o século XVI; antes disso, na Idade Média, tal autonomização não era necessária, já que em geral esse saber estava inserido na

⁶⁴ Antoine Faivre é diretor do Núcleo de Estudos sobre Religião da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais em Paris; é considerado uma referência sobre o tema do esoterismo.

teologia⁶⁵. E é somente quando as articulações entre os princípios metafísicos e a cosmologia passaram a constituir um problema, resultando na emancipação entre as ciências da natureza e a teologia é que o campo esotérico pode constituir-se, pois até então essa idéia não era detectável (*idem*, p. 13-14).

De acordo com Faivre, desde que houve esse processo de emancipação entre as ciências da natureza e a teologia⁶⁶ até os dias de hoje, o campo esotérico constituiu-se de características fundamentais que podem ser assinaladas a partir de um *corpus* histórico multiforme. Esse *corpus* é representado pelas três “ciências tradicionais”: a alquimia, a astrologia e a magia, que o autor compara a três rios, cujos afluentes foram escavados (muitas vezes a partir de textos fundadores) e dos quais surgiu, a partir do final do século XV, a cabala cristã (adaptação da cabala judaica), o hermetismo neo-alexandrino, os discursos inspirados pela idéia de *philosophia perennis* e de “tradição primordial”, a Filosofia da Natureza de tipo paracelsista e depois romântica (uma parte da *Naturphilosophie* alemã) e, a partir do século XVII, a teosofia e o rosicrucismo (a princípio germânicos), assim como as associações ulteriores. Esses afluentes e rios, ao contrário do que se acreditava, sobreviveram ao Renascimento e nem mesmo o cientificismo do século XIX fez que se esgotassem (*ibidem*)⁶⁷.

Como se pode constatar, as reflexões de Faivre referem-se às correntes esotéricas modernas, ou seja, do Ocidente latino desde o final do século XV, que remetem a um conjunto de materiais já suficientemente variados e espinhosos para que se busque estudá-lo fora de seu contexto, conforme a preferência de alguns autores, como Riffard (1996), cujo projeto é constituir um campo que seria o esoterismo “universal” desde o início da história das civilizações (FAIVRE, 1994, p.

⁶⁵ Apesar da observação de Faivre – de não haver divisões entre as diversas formas de conhecimento antes do século XVI – em nenhum momento ele nega que o conhecimento hoje divulgado como esoterismo seja bastante antigo.

⁶⁶ Esse processo de emancipação, segundo Faivre (1994, p. 14), iniciou-se na cristandade e no islamismo a partir do século XII.

⁶⁷ As principais responsáveis pela preservação e posterior divulgação em massa dos ensinamentos esotéricos, de acordo com Faivre, são as sociedades iniciáticas. As inúmeras ramificações geradas a partir dos ritos maçônicos (RER, REAA e Mênfis-Misraim) e paramaçônicos (martinismo), mantêm essas sociedades iniciáticas bem vivas desde a I Guerra Mundial. Mas é a AMORC (*Antiquus Mysticus Ordo Rosæ Crucis*), aberta ao mundo exterior e para a modernidade, por meio dos ensinamentos oferecidos aos seus membros por meio de conferências, visitas de sítios, bibliotecas etc., que pode ser considerada como o primeiro movimento de massa da história do esoterismo ocidental. Fundada em 1915 por Harvey Spencer Lewis (1883-1939), a AMORC já contava com milhões de adeptos quando seu fundador morreu no final da década de 1930.

25-26). Além disso, o autor assegura que a palavra “esoterismo” não apareceu na Europa antes de meados do século XIX e teria sido o ocultista Éliphas Lévi que a inventou.

Por isso Faivre considera metodologicamente mais seguro partir do ponto de vista empírico de que o esoterismo é uma noção ocidental, pois, ao contrário de outras áreas culturais (Egito antigo, Extremo Oriente, civilizações ameríndias etc.), o esoterismo ocidental tem estatuto próprio. O autor está ciente de que existem palavras em outras partes que não o Ocidente que correspondem mais ou menos ao esoterismo, mas que são carregadas de conotações diferentes e sentidos diversos, e que, apesar de compreender a tentação de buscar-se suas invariantes, considera difícil pensar-se em um “esoterismo universal” (*idem*, p. 12).

Em busca de um instrumento metodológico capaz de dar ao estudioso do esoterismo uma referência criteriológica para determinar a natureza esotérica de um discurso ou obra, Faivre considera mais promissor centrar a atenção na função do esoterismo – que é evocar um feixe de atitudes e um conjunto de discursos – do que na etimologia do termo “esoterismo”⁶⁸, que o autor percebe como frágil, vazia de sentido, permeável e passível de ser inchada como qualquer outro termo. Seria mais produtivo, portanto, checar os empregos feitos pelos vários discursos, investigar a que realidades observáveis remetem esses empregos, utilizando como material de trabalho a exibição dos campos que se consideram explicitamente esotéricos e aqueles que os discursos esotéricos apresentam implicitamente como tal (*idem*, p. 9).

A proposta de Faivre vem ao encontro das dificuldades de nosso objetivo – estudar a literatura esotérica –, pois, se por um lado temos inúmeras obras que podem ser consideradas produtos do esoterismo tradicional, como os livros de Teosofia da Madame Blavatski, da Antroposofia de Rudolf Steiner etc., também há uma infinidade de livros de auto-ajuda considerados pelo mercado editorial (livrarias, consumidores, editores etc.) como obras esotéricas.

⁶⁸ “Eso” significa “dentro” e ter evoca uma oposição (FRAIVE, 1994, p. 8).

1.1.1. A proposta metodológica de Faivre para estudar o esoterismo

Faivre chama de “esoterismo” no Ocidente moderno⁶⁹ “uma forma de pensamento identificável pela presença de seis características fundamentais ou componentes, distribuídos de acordo com uma dosagem variável dentro de seu vasto contexto histórico e concreto” (FAIVRE, 1994, p. 17).

Há duas vantagens nessa proposta metodológica, segundo o autor: 1) permite um esboço de fronteira que, por ser um empreendimento mais circunscrito que o projeto de constituir um esoterismo universal, ajuda a evitar anacronismos como seria o de ver na religião do Egito antigo um esoterismo que existe em nosso imaginário moderno, que pode refletir ou não o que foi de fato na época e 2) o afastamento dos posicionamentos de valor, já que no século XX os pensamentos ou escolas tendem a considerar-se o esoterismo em si, a via, a verdadeira tradição, em oposição às outras abordagens, atitude que pode conferir uma coloração partidária, militante e até fundamentalista.

De acordo ainda com Faivre, quatro dessas características são “intrínsecas”, isto é: para que se possa considerar esotérico determinado material estudado, a presença simultânea dessas é condição necessária e suficiente. Além dessas quatro, o autor inclui outras duas que considera secundárias, ou seja, não-fundamentais, mas que freqüentemente estão presentes (*ibidem*). Esses seis componentes podem estar distribuídos de maneira desigual nas obras e discursos em que se encontram, contudo podem ser detectados em várias áreas como na música, na arte e na literatura. Os elementos apresentados a seguir servem de denominadores comuns às diversas correntes esotéricas e contribuem na formação de um corpo conceitual básico.

Os quatro elementos fundamentais são:

1. As correspondências entre o real e o sobrenatural: apesar de não serem exclusividade das correntes esotéricas⁷⁰, as correspondências entre o real e o

⁶⁹ A título de esclarecimento, o autor entende por Ocidente “o vasto conjunto grego-latino medieval no qual sempre coabitaram as duas religiões judaica e cristã, visitadas pelo islamismo por muitos séculos” (FAIVRE, 1994, p. 12).

⁷⁰ Riffard é da mesma opinião: “Se é verdade que o esoterismo se apóia nas analogias e correspondências, não se pode dizer que as analogias e correspondências se apliquem unicamente

sobrenatural são parte fundamental do seu arcabouço conceitual. Para os esotéricos existem correspondências simbólicas e reais entre todas as partes do universo visível e invisível, expressas na seguinte idéia: “o que está em cima está como o que está em baixo; o que está embaixo está como o que está em cima”⁷¹ – eis aí, aliás, o princípio da interdependência universal. Nesse sentido, o universo seria um grande mistério a ser decifrado, tudo nele é signo, em que qualquer objeto pode esconder um segredo. Em outras palavras, o pensamento esotérico considera que essas correspondências estão veladas, cabendo aos “iniciados” decifrar esses mistérios por meio de um trabalho de investigação. Há dois tipos de correspondência: 1) as que existem na natureza visível ou invisível (por exemplo, entre os sete metais e os sete planetas) e 2) aquelas correspondências entre a natureza (o cosmos) e os textos revelados, o conhecimento de uma ajudando no conhecimento da outra.

Um exemplo apresentado por Olimpiodoro pode tornar esse tipo de associação mais claro: “O macrocosmo tem o Sol e a Lua: o homem tem dois olhos, e refere-se ao olho direito como o Sol, ao olho esquerdo como a Lua. O macrocosmo tem o céu: o homem tem a cabeça. O macrocosmo tem os 12 signos do céu: e o homem os contém também, a partir da cabeça, isto é, o Carneiro, até os pés, que se assemelham aos Peixes” (Olimpidoro *apud* RIFFARD, 1996, p. 292).

Na obra *Ciência oculta* de Rudolf Steiner encontramos outro exemplo típico de correspondência. De acordo com Steiner,

[...] Para a ciência oculta, o ser humano aparece como uma entidade composta de diversos membros [...]. Temos, portanto, sete partes do ser humano: 1. corpo físico; 2. corpo vital ou

ao esoterismo. As correspondências não são encontradas apenas nos esoteristas, mas também nos poetas, nas crianças, nos ‘primitivos’, nos ‘loucos’” (RIFFARD, 1996, p. 292).

⁷¹ Essa máxima é encontrada em *A tábu de esmeralda*, de Hermes Trismegisto, considerada a página mais célebre e ao mesmo tempo mais enigmática do esoterismo europeu, estudada por inúmeros estudiosos. Na versão latina de 1250, traduzida por Pierre Riffard (1996, p. 559) temos o seguinte texto, do qual foi retirada a frase citada acima: “Isto é verdade, sem embuste, certo e muito verdadeiro. O que vês em baixo é como o que vês no alto, e o que vês no alto é como o que vês embaixo, para perpetuar o milagre de uma só coisa. É do mesmo modo que tudo vem do um, pela meditação de um só, da mesma forma tudo o que nasce vem dessa realidade única, por adaptação. Seu pai é o Sol; sua mãe, a Lua; o vento o carregou em seu ventre; a terra é sua nutriz. O pai de todo Telesma do mundo inteiro está aqui. Sua energia é íntegra, se ela é dirigida à Terra. Tu separarás a terra do fogo, o sutil do espesso, delicadamente, com grande inteligência. Ele se eleva da terra para o céu, e de novo desce à terra, e recebe a energia do superior e do inferior. Assim tu terás a glória do mundo inteiro. É por isso que toda obscuridade se afastará de ti. Eis a força de toda força: pois ela vencerá todo o sutil e penetrará todo o sólido. Assim o mundo foi criado. Deste serão as admiráveis adaptações, cujo modo é este aqui. E assim sou chamado Hermes Trismegisto, representando três partes da filosofia do mundo inteiro. O que eu disse sobre a operação do Sol está completo”.

etérico; 3. corpo astral; 4. eu; 5. personalidade espiritual; 6. espírito vital; 7. homem-espírito [...] convém falar nesses “sete” membros do ser humano, assim como se fala das sete cores da luz e dos sete sons da escala [...]. Assim como não há lugar para “superstições” quando se fala no número sete em matéria de cores e sons, não é cabível atribuir um caráter supersticioso à divisão do ser humano (STEINER, 1987, p. 26).

2. Natureza viva: o cosmo é complexo, plural, hierarquizado. A natureza ocupa no cosmos um lugar essencial e, sendo rica em revelações potenciais de todos os tipos, deve ser perscrutada como um livro, na busca de uma gnose. A natureza é vista como essencialmente viva em todas as suas partes e muitas vezes habitada por seres espirituais, cujos componentes (como pedras, metais, cristais⁷² e plantas) podem ser utilizados para o restabelecimento de uma harmonia física ou psicológica perturbada⁷³. O iniciado só pode colocar seu conhecimento das correspondências presentes na natureza em prática, utilizando os elementos naturais, pois ele mesmo faz parte da natureza.

3. Imaginação, mediações, rituais e imagens simbólicas: são duas noções complementares, como se pode observar na idéia de correspondência que já supõe uma forma de imaginação inclinada a detectar e utilizar mediações de todos os tipos, como rituais, imagens simbólicas, mandalas, espíritos intermediários. Daí a importância do “transmissor” no sentido de “iniciador”, de “guru”.

A imaginação é fundamental para desvendar a natureza, colocar em prática a teoria das correspondências, para descobrir, ver e conhecer as entidades mediadoras entre o mundo divino e a natureza. Para Faivre, seria instrutivo enfatizar a importância dessa imaginação de que se trata, não apenas a simples faculdade psicológica encerrada entre a percepção e o conceito, como em Kant, ou “a louca da casa”, expressão que sublinha o caráter irracional da imaginação, mas aquela espécie de órgão da alma, graças ao qual o homem poderia estabelecer uma relação cognitiva e visionária com um mundo intermediário, com um mesocosmo.

A imaginação vista dessa forma – a *imaginatio* é parente de *magnet*, *magia*, *imago* – é o instrumento do conhecimento de si, do mundo, do mito, que torna visível o que é invisível ao olho da carne, dá acesso a um tesouro que contribui para uma

⁷² Afirma-se, por exemplo, que determinados cristais de quartzo, utilizados como auxílio à meditação, podem tornar seu usuário receptivo a um tipo especial de sabedoria benevolente (LUGARES MÍSTICOS, 1987, p. 30).

⁷³ De acordo com Leuenberger, os neoplatônicos tinham essa concepção de natureza viva pois acreditavam que o plano intermediário entre o divino e o humano era povoado por diferentes seres espirituais ou mundos dos espíritos, que ligavam os dois âmbitos.

ampliação de nossa visão prosaica. Essa forma de imaginação foi utilizada por Rudolf Steiner como um método para desvendar mistérios que se ocultavam em ambientes, objetivos, fatos históricos etc.

4. A experiência da transmutação: grande parte do conhecimento esotérico é de caráter reservado e o iniciado deve realizar um esforço individual e progressivo de elucidação do conhecimento por meio de um tipo de hermenêutica. O esforço para alcançar o conhecimento esotérico é percorrido por níveis sucessivos, cujo objetivo final é iluminar-se, ou seja, favorecer o segundo nascimento ou morte do velho homem, a transmutação interior do iniciado. “Transmutação” é, nesse contexto, um termo inspirado na alquimia, que pode ser entendido também como metamorfose, para descrever tanto a modificação interior do homem quanto a passagem de um plano – na tradição védica o universo é composto de sete planos: físico, astral, mental, búdico, nirvânico e divino – para outro. A transmutação é um componente essencial do conhecimento esotérico, pois, do contrário, não ultrapassaria os limites de uma forma de espiritualidade especulativa. Aqui o acúmulo do saber (gnose e experiência interior) não significam somente transformação quantitativa, mas principalmente transformação qualitativa.

Seguem abaixo os dois outros elementos considerados por Faivre como “relativos”, na medida em que não são indispensáveis à definição de esoterismo mas cuja especificidade é importante, já que freqüentemente estão presentes junto dos outros quatro.

5. A prática da concordância: este elemento, que não é próprio do esoterismo ocidental em seu conjunto, refere-se à idéia de querer-se estabelecer denominadores comuns entre duas ou mais tradições diferentes. Contudo, a concordância de que fala Faivre é de natureza diferente daquela baseada apenas no reconhecimento ou no simples respeito por todas as religiões estabelecidas com o objetivo de reunir os homens de boa vontade. Trata-se aqui de “adquirir uma *gnose*⁷⁴ que abra-se e abrace num mesmo cadinho diversas tradições para revelar [...] ao homem de desejo a imagem do tronco vívido e escondido do qual as tradições particulares seriam apenas os ramos visíveis” (FAIVRE, 1994, p. 23).

⁷⁴ “De maneira diferente do conhecimento científico ou racional, a gnose é um saber totalizante, uma captação das relações fundamentais, mas menos aparentes ou menos evidentes, que existiriam entre os vários níveis de realidade, por exemplo, entre Deus, o homem e o universo” (FAIVRE, 1994, p. 31).

Os defensores do tradicionalismo, por exemplo, chamados em inglês de “*perennialists*”, defendem a “tradição primordial”. Este item refere-se ao que Pietroforte (1997, p. 99) denomina de paradigma fundamental do esoterismo, que é a “unidade transcendente das religiões”, uma matriz comum e superior a todas as religiões.

6. A transmissão: um ensinamento esotérico pode ou deve ser transmitido de mestre a discípulo, cujo caminho, por ser elaborado preliminarmente, balizará o que se chama nos meios esotéricos de “segundo nascimento” do discípulo. Duas noções estão ligadas a esse segundo nascimento: a) a autenticidade do conhecimento e a integridade da tradição a que se vincula e b) a iniciação não se faz sozinho: passa necessariamente por um guru, um iniciador, efetua-se de mestre a discípulo.

1.2. Riffard: o esoterismo é um fenômeno social mas não cultural

O esoterismo vem sendo considerado como um fenômeno da cultura de massa mediante a sua explosão nas últimas décadas por meio de uma multiplicidade de formas de expressão (música, literatura, cinema, objetos de uso pessoal e decorativo, terapias, técnicas de meditação, exercícios etc.). Justamente por esse motivo é interessante a observação de Pierre Riffard (1996, p. 27), de que o esoterismo é um fenômeno social sem ser um fenômeno cultural, pois, embora ele situe-se no interior de uma coletividade, com estatutos, sujeição de seus discípulos aos instrutores etc., de alguma forma ele permanece exterior às instituições, mesmo daquelas mais intelectuais ou espirituais, assim como também vive à margem dos costumes, da língua comum, da educação.

Riffard argumenta que, se a cultura é entendida, a partir do indivíduo, como “um conjunto de valores e conceitos, comportamentos e técnicas transmitidos por uma sociedade”, e a partir do grupo, enquanto uma “totalidade das aquisições sociais em matéria de regras, conhecimentos, métodos” (1996, p. 27), então o esoterismo é demasiado estranho nesse conjunto, pois, apesar de ser um conhecimento transmitido de geração para geração, a forma de transmissão não se dá via cultural, ou seja, pela imitação e educação.

Para Riffard, que elaborou uma antologia reunindo os grandes textos do esoterismo ocidental, o esoterismo não é um fenômeno recente e, ao contrário da

cultura que está sempre inovando por meio do acúmulo de saberes, ele mantém-se uma tradição, sempre autêntico e original. A re-atualização permanente do esoterismo é explicada pelo seguinte fato: quem recebe um ensinamento esotérico, mesmo que seja por meio de um objeto, livro ou talismã, deverá ter dele a sua própria experiência, por meio de provas, de uma revelação em sonhos ou de qualquer outro modo, desde que experimente subjetivamente o que aprendeu intelectualmente. Por ser uma forma de conhecimento particular, no momento em que o discípulo vivencia o ensinamento recebido, ele também torna-se mestre, reativando o sentido tradicional do esoterismo. Por ser um conhecimento que está além do intelecto humano, Riffard salienta que os sábios desaconselham a erudição pura adquirida pelo saber livresco, da mesma maneira que desconfiam das instituições estabelecidas.

O papel da linguagem e da comunicação é outro aspecto que Riffard traz à tona para demonstrar como o esoterismo constitui-se como um conhecimento autônomo em relação ao processo cultural. Segundo ele, a atenção dos esoteristas recai principalmente sobre o silêncio e, apesar de não negligenciarem a língua, que é o principal elemento e veículo da cultura, o tipo de linguagem com que estão mais envolvidos e preocupados é com a linguagem natural, simbólica (as constelações, os significantes adivinhatórios), que são universais, e não com a linguagem cultural que é relativa a cada cultura particular. O esoterismo, enfatiza ele, recorre à chamada “linguagem dos pássaros”, como é denominado por numerosas tradições o conhecimento dos mistérios da natureza e o poder de predizer sem recorrer a um saber exterior (*idem*, p. 28). Riffard conclui, a partir dessa observação, que no plano da língua o esoterismo mais uma vez escapa à cultura.

A linguagem simbólica é, dessa forma, o meio de expressão e comunicação tanto para o indivíduo iniciado quanto para o indivíduo exotérico. A diferença de um e de outro está no plano da interpretação que acontece em vários níveis, conforme a capacidade daquele que ouve. Riffard cita Jesus quando ele compara o reino dos céus “a um tesouro escondido num campo” (MATEUS, 13: 44), para mostrar como ele faz-se entender tanto para o sábio cabalista quanto para o piedoso analfabeto. Em outras palavras, a rede de analogias pode ser apresentada a qualquer espírito, mas as ligações serão feitas subjetivamente mediante as chaves disponíveis.

1.2.1. Tipologia do esoterismo segundo Pierre Riffard

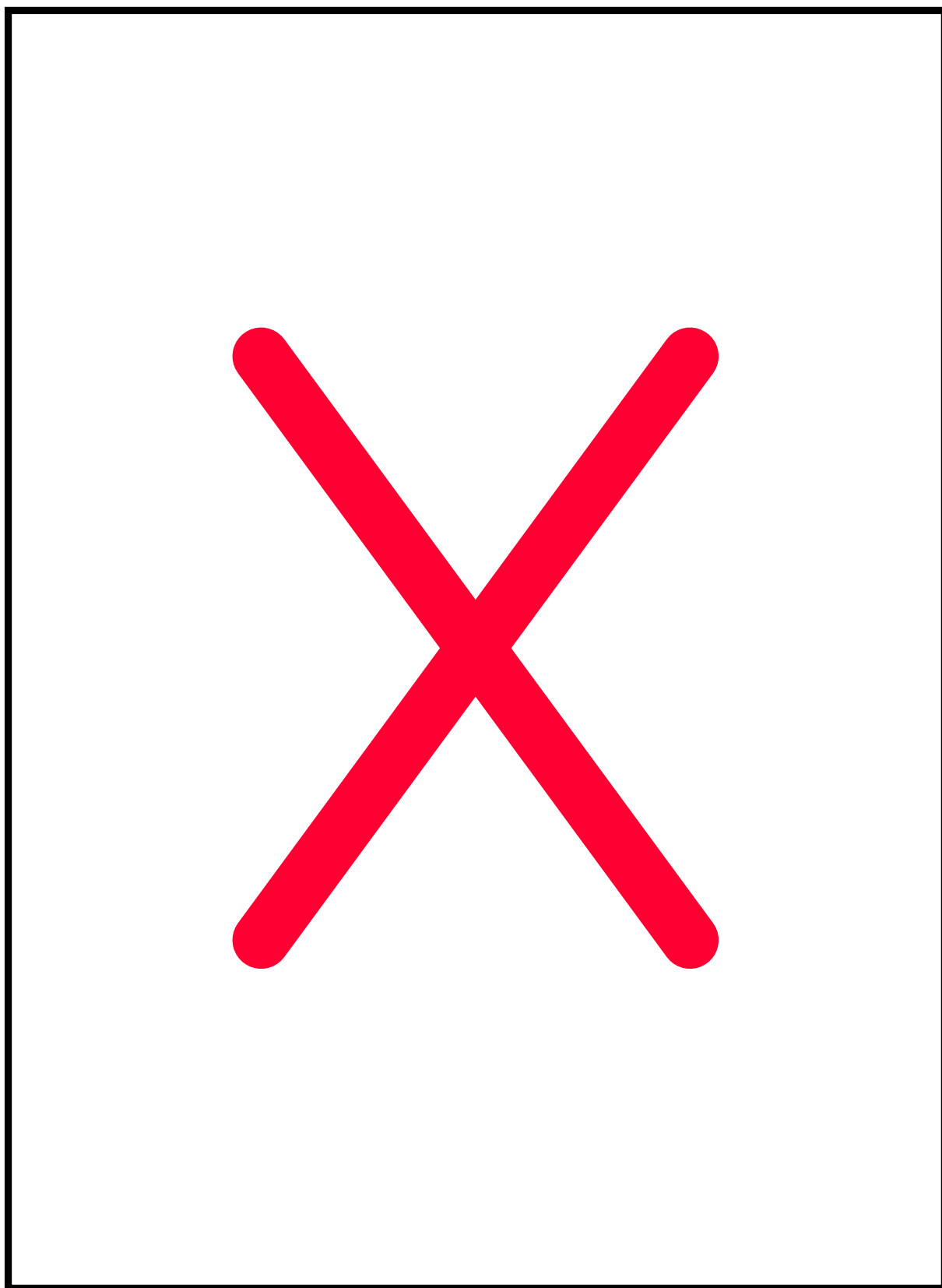
O fato de não haver uma história do esoterismo, ao mesmo tempo sólida e completa, apoiada em documentos e abrangendo todas as culturas, dificulta sua classificação. Além disso, o esoterismo é, simultaneamente, doutrina, escola, teoria, instituição, obra, disciplina, associação e método, o que o torna extremamente complexo. Por isso, a tentativa de Pierre Riffard de classificar uma tipologia do conjunto dos esoterismos mais importantes é útil, pelo menos para ter-se uma idéia de sua importância.

Riffard dividiu os esoterismos em dois grandes blocos: esoterismos pré-históricos e esoterismos históricos. Neste trabalho interessam particularmente os esoterismos históricos, que podem ser classificados quanto à forma – morfológicos – , quanto à estrutura – estruturais – e quanto ao significado – ideais.

1.2.1.1. Esoterismos morfológicos

Esse tipo de esoterismo é dividido pelas disciplinas tradicionais, por natureza transitórias, quais sejam: as Artes Ocultas e as Ciências Ocultas. Ciente de que o número das Artes e das Ciências Ocultas varia de um autor para outro, de uma escola para outra e de uma cultura para outra⁷⁵, Riffard apresenta a sua própria classificação, que não é, em hipótese alguma, absoluta, mas que corresponde ao pensamento mais corrente entre os esoteristas. A classificação é apresentada em uma tabela, reproduzida abaixo.

⁷⁵ Riffard faz uma incursão minuciosa por todas essas variações para embasar a sua própria classificação (RIFFARD, 1996, p. 167).



FONTE: Riffard (1996, p. 183).

1.2.1.2. Esoterismos estruturais

Referem-se àqueles que extravasam o quadro temporal e espacial dos esoterismos históricos ou o quadro metódico dos esoterismos morfológicos, na medida em que apresentam um mesmo sistema de experiências, de ritos e de idéias. Riffard cita como exemplo de esoterismos estruturais o xamanismo (que não se restringe aos limites do próprio xamanismo), os mistérios, o extatismo e a iniciação guerreira. São acrescentados nessa tipologia os esoterismos hipotéticos como a “gnose de Princeton”, os inventados e os supostos ou reconstituídos.

1.2.1.3. Esoterismos ideais

São aqueles que, segundo Riffard, foram desenvolvidos por Max Weber a partir de seu conceito de referência – o tipo ideal –, que, como se sabe, são modelos abstratos que jamais são realizados de todo, mesmo que construídos a partir da observação, cujo objetivo é reunir os fenômenos mais numerosos, mas também mais singulares.

Há quatro tipos ideais de esoterismos, que se dividem em diversas correntes, movimentos e formas e que podem coexistir como tendências no interior de um mesmo micro-esoterismo, não sendo, portanto, exclusivos uns dos outros. São eles: 1) extático; 2) metafísico; 3) operativo e 4) simbolizante.

TABELA 4 – CLASSIFICAÇÃO DOS ESOTERISMOS IDEIAIS

CLASSIFICAÇÃO DOS ESOTERISMOS CLÁSSICOS	VALOR	EXEMPLO
Estático	Vida	Dionisismo
Metafísico	Pensamento	Pitágoras
Operativo	Coisas	Associação de Operários
Simbolizante	Imagens	Paracelso

FONTE: Riffard (1996, p. 185).

- Esoterismo extático: esse tipo de esoterismo poderia ser chamado também de esoterismo orgiástico, de esoterismo dionisiaco ou de esoterismo de furor, pois os esoteristas deste tipo tendem a tratar do transviado, cantam, dançam e exultam. O esoterismo extático estimula os estados de consciências intensos, breves e fortes. Procura-se o entusiasmo, a presença inebriante.

Muitas vezes recorre à música rítmica, aos tambores, às danças, às corridas e até mesmo às drogas. Para esse tipo de esoterismo que vive com o vibrante cosmo não se coloca a questão de se a embriaguez vem do vinho ou de Deus, pois ele é antinomista, encontra-se além do Bem e do Mal, do belo e do feio. A possessão representa um grande papel para o iniciado nesse tipo de esoterismo, que deixa de ser ele mesmo para deixar-se atrair pela *mania*, atraindo também os outros ao seu delírio. Por tudo isso, “tal esoterismo convém pouco às sociedades ocidentais atuais. Pode-se pensar que nos tempos pré-históricos ele foi o primeiro, ao menos em importância [...]” (*idem*, p. 186);

- esoterismo metafísico: este segundo tipo pode ser reconhecido também por outras denominações como: esoterismo doutrinal, filosófico, especulativo ou teórico, pois acredita essencialmente no conhecimento. O destaque aqui recai sobre as idéias e o caminho é a gnose. A referência do esoterismo metafísico são as antigas doutrinas, a tradição de sábios, a conservação de uma tradição. O modo de vida do iniciado no esoterismo metafísico é a ascese, o desapego material e emocional. Seus métodos principais privilegiam a meditação e a contemplação (ativa), o exame da consciência, o sentido perscrutador (observação de sinais, leituras de analogias), que podem levar a duas direções: a contemplação ou a organização, apesar de geralmente caminharem paralelas, sendo que a primeira procura mais o contato com o mundo espiritual que com o mundano, enquanto a segunda visa, sobretudo, a reordenar a sociedade, modificando mentalidades e criando escolas, estados, disciplinas. Metafísico, portanto, não significa “especulativo”, pois esse tipo de esoterista realiza ações concretas no campo da política, da arte, da cultura etc. A tradição pitagórico-platônica é um exemplo de esoterismo metafísico, sendo Pitágoras um organizador e Platão um contemplativo. O eso-metafísico não pensa como um lógico, pois utiliza, principalmente, as analogias apoiado em suas experiências espirituais, a exemplo de Rudolf Steiner, que, versado em todas as ciências, escreveu e agiu, teorizou e organizou. No hinduísmo, o Vedanta é por excelência um esoterismo metafísico (*idem*, p. 189);

- esoterismo operativo: apesar de poder ser chamado também de “esoterismo de obra”, o esoterismo operativo não é um esoterismo prático, pois a idéia de operação não se limita a um objetivo concreto e útil, nem de uma consequência material, mas de elaboração. A atividade nesse caso é de realização: o homem torna-se homem totalmente, o chumbo torna-se ouro. Assim como os outros tipos de esoterismo, o esoterismo operativo também apresenta duas tendências complementares: uma é centrífuga, que age sobre o exterior, como os iniciados na Franco-Maçonaria Operativa, que nas oficinas utilizavam as ferramentas para trabalhar a pedra, praticar a geometria, isto é, trabalhavam a matéria, o exterior; a outra é centrípeta, ou seja, que age sobre o interior, quando os mesmos maçônicos, nas lojas, fazem invocações, aprendem palavras, signos, fazem contatos etc. Outro exemplo da segunda tendência é a ioga, que em quase todas as suas formas origina-se do esoterismo operativo e que, no trabalho com o corpo, os fundamentos teóricos desempenham um papel secundário em relação às práticas. No caso da Hatha Yôga de Gorakhnâth, por exemplo, a ênfase recai sobre as purificações, as posturas, a disciplina da respiração, as posições mentais (*idem*, p. 189-90) e
- esoterismo simbolizante: esse quarto tipo é um esoterismo intermediário, ou seja, não é nem de todo material e nem de todo espiritual. A linguagem utilizada por ele é particularmente poderosa: a imagem. Aliás, o pensamento é substituído pela imagem, tanto que não é possível estudá-lo como se faria com uma filosofia racionalista. Melhor do que o estudar seria tentar compreendê-lo, saboreá-lo como se faz com um conto, ou como quem divaga diante de uma gravura. Segundo Riffard, há algo de vaporoso nesse esoterismo, pois ele não visa ao conceito nem, tampouco, ao contorno do desenho: prefere a efusão. Suas duas tendências principais são a panteísta e a pancósmica. A primeira procura o divino na natureza, mostra os arcanjos, sacraliza os acontecimentos, identifica-se com o paracelsismo. A segunda, ao contrário, busca a natureza no divino, explica a natureza espiritual a partir das naturezas materiais, como fazia Böhme. A linguagem do esoterismo simbolizante pode ser encontrada na alquimia em geral. O eso-simbolista por excelência é Novalis, cujo romance *Os discípulos em Saïs* pode ser

considerado uma obra-prima do esoterismo simbolizante (*idem*, p. 191). Obras mais recentes, com forte conotação alquímica e simbolizante de tipo esotérico, encontram-se no meio cinematográfico. Os filmes *2001 – uma odisséia no espaço*, *Excalibur* e o célebre filme de George Lucas *Guerra nas estrelas* são exemplos bem conhecidos do público em geral (FAIVRE, 1994, p. 110). O conto brasileiro *Recado do morro*, de Guimarães Rosa, é outro exemplo desse tipo de obra, pois é baseado na inter-relação de símbolos esotéricos. De acordo com Pietroforte, o recado do morro é um recado sagrado só entendido por aqueles que são capazes de colocar-se no eixo espiritual proposto pela própria essência do sagrado (Pietroforte *apud* SILVA, 1998, p. 96).

1.3. Leuenberger: esoterismo como uma antiga herança espiritual da humanidade

O livro de Hans-Dieter Leuenberger *O que é o esoterismo? A surpreendente história do esoterismo desde a Atlântida até os dias atuais* (1985) detecta o aumento do interesse pela literatura esotérica:

O interesse pelo esoterismo e pela literatura esotérica vem aumentando paulatinamente nestes últimos anos. O que antes era considerado um refúgio protegido da natureza para visionários e pessoas com algum tipo de “loucura”, desde cerca de 1975 tornou-se, paradoxalmente, cada vez mais interessante para as pessoas jovens. Ao mesmo tempo cresceu a procura por uma literatura esotérica (o esoterismo foi o único setor literário que mostrou crescimento real na Feira Internacional do Livro de Frankfurt em 1982) e, pouco a pouco, foram surgindo editoras bastante especializadas no assunto” (LEUENBERGER, 1985, p. 7).

Segundo Leuenberger, o indivíduo que se vê pela primeira vez diante da grande oferta de livros esotéricos pode perder-se facilmente em meio a tudo que é oferecido sob o conceito de esoterismo. Sendo assim, o objetivo de seu livro é tentar oferecer uma resposta mais compreensível sobre o que vem a ser esoterismo, pois “o *boom* dos últimos anos não tornou o conceito de esoterismo necessariamente mais transparente” (*ibidem*). Nesse sentido, o autor opõe-se à visão deturpada que é veiculada comumente sobre o esoterismo e enfatiza: “É meu objetivo mostrar que o esoterismo não é simplesmente outra palavra para alternativo, verde, perturbado ou, talvez, algo muito vago, mas que por esoterismo se entende uma tradição espiritual

milénar da humanidade com a qual, nós, ao menos no Ocidente, perdemos cada vez mais o contato no decurso dos últimos séculos” (*ibidem*).

Na sua opinião, a expansão do esoterismo em nossa época, depois dos segredos terem sido guardados durante séculos, explica-se pela necessidade que a humanidade tem de aceder a sabedoria como última chance de salvação diante de sua ameaça de extinção. Segundo o autor, existe uma grande ordem cósmica que foi perturbada pelas ações humanas e que, portanto, deve ser reconhecida por toda a humanidade para que a grande desgraça possa ser afastada. Essa oportunidade por ser acessada por meio dos segredos esotéricos.

Todavia, o sabor elitista e discriminatório embutido na idéia do esoterismo como segredo é criticado por Leuenberger, que dá preferência à tradução “voltado para dentro” para o termo esotérico e “voltado para o exterior” para o termo exotérico, visto que traduções como “secreto” podem levar a muitos mal-entendidos.

Apesar de Leuenberger considerar o esoterismo uma tradição espiritual milénar da humanidade, ele acredita que na época contemporânea pode-se ampliar as definições da palavra esotérico como “algo que se tornou claro para mim” ou “acendeu-se uma luz dentro de mim”, não importando a forma como aconteceu, se devido a um aprendizado, ou por influências exteriores, ou ainda, por uma revelação interior espontânea.

O autor adverte ainda que é difícil para o iniciante no esoterismo conseguir discernir sobre qual, dentre tantas ofertas, está de acordo com o verdadeiro conhecimento. Leuenberger, ele próprio um buscador do verdadeiro conhecimento, apresenta três critérios, apreendidos por meio de suas experiências pessoais, que podem nortear o caminho do iniciante no esoterismo: 1) tentar descobrir em cada mestre ou escola se eles pretendem-se como o único e verdadeiro caminho. A pretensão e o orgulho de alguns líderes espirituais é um bom indício para reconhecer e discernir entre um autêntico mestre e um que se pretende mestre; 2) os esoteristas são pessoas comuns, possuindo todas as falhas de um ser humano. Portanto, outra questão que pode ajudar a julgar escolas e mestres é a pergunta: como eles lidam com a condição humana? Eles assumem a condição de homens e permitem que seus discípulos sejam também verdadeiros homens? Essa questão é importante, pois não é incomum que de repente descubra-se que um sábio guru que recomenda pureza e castidade a seus discípulos acabe seduzindo alguma jovem

discípulo. Se isso acontece, o fato é utilizado como prova contra a lisura dos ensinamentos do guru, o que não necessariamente corresponde à verdade. A falha do guru pode ter sido unicamente a de não ter assumido sua condição humana e seu ensinamento ser verdadeiro e honesto apesar de ter falhado com sua castidade e 3) a terceira exigência, é para Leuenberger decisiva para confiar ou não em determinado mestre ou escola: como eles lidam o livre-arbítrio do discípulo? Se não há esse respeito pelo livre-arbítrio do discípulo, a única opção é afastar-se.

De acordo com Leuenberger, o esoterismo pode ser abordado e esclarecido a partir de dois pontos de vista: o filosófico-científico e o mágico-religioso. O primeiro, explica, com a ajuda da filosofia e da teologia, percebe-se o esoterismo como parte do desenvolvimento mental do ser humano. Enquanto o segundo acrescenta à observação filosófico-científica o aspecto da numinosidade que, em última análise, representa o que é difícil de compreender e explicar. Essa visão exige a disposição de aceitar o que é inexplicável, os paradoxos, dando-os como verdadeiros, pois exige a compreensão de que há certas coisas que de fato não podem ser entendidas. Difícil não associar aqui a constatação de Rudolf Otto sobre o sagrado, de que este contém um aspecto racional e outro irracional (o numinoso). Leuenberger identifica-se mais com o segundo ponto de vista; apesar de reconhecer o valor do outro caminho, o mágico-religioso corresponde mais à sua perspectiva e às suas experiências.

Leuenberger identifica que esses dois pontos de vista surgem como tentativas de respostas, cada um à sua maneira, à pergunta: onde fica o começo do esoterismo? O filósofo ou cientista busca as fontes e os fatos, os primeiros testemunhos escritos, as descobertas arqueológicas etc., enfim, coisas que estabeleçam o início do esoterismo a partir da existência de algo plausível que possa ser provado. Já o segundo, o mágico-religioso, procura traços ocultos, pontos de referência que não são reconhecíveis de imediato e que, geralmente, perdem-se nos mitos primordiais.

Do ponto de vista mágico, portanto, é possível considerar a existência da Atlântida e de Agarta⁷⁶ como uma realidade material. Mesmo que essa realidade não

⁷⁶ A Atlântida teria sido uma ilha que existiu há mais ou menos 12 mil anos e que submergiu do dia para a noite em consequência de uma catástrofe natural. Os atlantes, segundo reza a lenda, tinham um imenso conhecimento mágico, que foi corrompido e mal-utilizado, causando a submersão da ilha. Esse conhecimento mágico evocava forças que, devido ao seu mal emprego, voltou-se contra os

possa ser provada de nenhum modo pela arqueologia ou por meio de algum outro da ramo da ciência (pelo menos por enquanto), as chaves utilizadas pelo esoterista são o raciocínio simbólico e o psicológico, pois a sabedoria e os conhecimentos de que a humanidade outrora teve consciência, devido ao conhecimento humano, foram relegados, no decurso do tempo, às profundezas do inconsciente, onde existem, mas são de difícil acesso. Sendo assim, Leuenberger considera os mitos da humanidade os meios de informação mais usados pelo esoterismo (LEUENBERGER, 1985, p. 33).

2. O esoterismo na academia

2.1. Pesquisas brasileiras que envolvem o tema esoterismo

A revisão das bibliografias brasileira e estrangeira que envolvem o esoterismo demonstra que esse fenômeno vem há bastante tempo seduzindo não só a curiosidade das pessoas mas também angariando um público cada vez mais extenso para suas crenças e práticas. A expansão da literatura esotérico-espiritualista é mencionada em muitas dessas pesquisas como uma das formas importantes de expressão desse fenômeno.

Pesquisas realizadas no Brasil têm constatado que a curiosidade popular acerca dos temas religiosos, esotéricos, mágicos e de auto-ajuda só tem aumentado nas últimas décadas. Uma das constatações é que as comunicações escritas por meio de livros, revistas e folhetos têm desempenhado um papel importante para a sobrevivência e difusão do esoterismo, da espiritualidade, da magia, dos mitos e lendas na cultura popular brasileira (cf. CARVALHO, 1992; 1994a; 1994b; 1998;

próprios atlantes e provocaram sua queda. A primeira notícia que se tem sobre a Atlântida foi por meio do filósofo grego Platão, que se fundamentou em antigos relatórios dos sacerdotes egípcios. Agarta, por sua vez, refere-se a um reino subterrâneo, cujo centro é a misteriosa cidade de Schimballah (também conhecida como a cidade de Xambala). Diz-se que de Agarta parte uma rede interminável de passagens subterrâneas que percorrem toda a Terra e que, em determinados pontos, naturalmente mantidos secretos, há passagens para o exterior, principalmente nas montanhas do Himalaia. Também é mencionado o palácio Potala do Dalai-Lama em Lhasa. Há uma corrente tradicional que conta que, com o passar do tempo, os iniciados de Agarta dividiram-se em dois grupos, a fim de usarem a força cósmica misteriosa de maneira diferente. Esse detalhe, aliás, pode referir-se, no âmbito do esoterismo oriental, aos caminhos da direita e da esquerda e, no esoterismo ocidental, aos caminhos da magia branca ou negra (LEUENBERGER, 1997, p. 45-46).

RÜDIGER, 1995; FERREIRA, 1996; MAGNANI, 1996; PELLEGRINI, 1997; VELHO, 1997; LEWGOY, 1998; PEREIRA, 1998; PIETROFORTE, 1999; SILVA, 2000).

Otávio Guilherme Velho (1991; 1997) e José Jorge de Carvalho (1992; 1994a; 1994b; 1998). são considerados os pioneiros do estudo do esoterismo no Brasil (SILVA, 2000, p. 42-43). Por meio da exploração das possibilidades desse campo de estudo, os antropólogos buscam novos aportes teóricos e epistemológicos para as Ciências Sociais. Esses dois autores têm enfatizado a importância dos estudos sobre o esoterismo para a compreensão da vida religiosa brasileira.

Na avaliação de José Jorge Carvalho, o esoterismo é um grande movimento espiritual, religioso e intelectual cujo objetivo é a busca do arcano, transcendente e da experiência iniciática, individual e plena, em um contexto em que o mundo encontra-se exaurido dos mistérios doutrinários e da caução sagrada, ou seja, em uma era em que se observa o descrédito e a crítica à religião oficial, bem como a ascensão da ciência como fonte primordial de saber e gnose. Da mesma forma que Faivre, Carvalho fala do esoterismo ocidental moderno que, em certo sentido, “dá continuidade, dialética e conscientemente, a vários outros movimentos de fundo iniciático e complementares ou confrontados com o cristianismo dominante, que existiram antes no mundo ocidental” (CARVALHO, 1998, p. 56). O antropólogo chega a argumentar que o esoterismo é muito importante para caracterizar o *ethos* religioso brasileiro, pois vem influenciando significativamente, embora de forma “silenciosa e subterrânea”, a religiosidade no Brasil.

Otávio Guilherme Velho de certa forma corrobora a argumentação de Carvalho, na medida em que enfatiza que a crença em espíritos, transe, mediunidade e possessão é a linguagem básica comum que atravessa toda a sociedade brasileira, contribuindo para a elaboração das representações sociais mais importantes de nossa cultura. Em um artigo sobre sistemas cognitivos e sistemas de crença, o autor conclui que:

No caso, a crença em espíritos, no transe, na mediunidade e na possessão cria uma *linguagem básica comum* que não esvazia a importância das diferenças substantivas entre os grupos, com suas identidades e valores particulares. Nesta linguagem, o domínio do ‘sobrenatural’ aparece como fundamental para compreender o sistema de representações da sociedade brasileira ou do sistema cultural propriamente dito. Temáticas centrais, como as transformações nas relações sociais e nos modelos tradicionais de inserção social e construção da identidade, são expressas e dramatizadas em todos esses rituais, não apenas traduzindo mas produzindo experiências sociais significativas. Além de serem expressão, são e *elaboram* o social (VELHO, 1991, p. 129; grifos no original).

Para o Brasil, reconhecido como um país predominantemente católico (73,7% dos brasileiros, para sermos mais exatos (IBGE, 2003, p. 52)), a afirmação acima é no mínimo desconcertante. Qualquer católico, mesmo os não-praticantes, sabem que crenças em espíritos e na reencarnação não fazem parte do sistema religioso católico. Mas isso parece problemático. O sincretismo religioso há muito é considerado uma característica das crenças religiosas em nosso país.

De qualquer forma, o surgimento de uma infinidade de novos fenômenos religiosos, assim como as novas localizações do sagrado, tem-se constituído um desafio para os estudiosos da religião, em que estão classificados a maior parte dos trabalhos sobre o esoterismo, já que é o caráter religioso que tem dado identidade ao fenômeno (SILVA, 2000, p. 17). É muito provável que esse caráter religioso atribuído ao esoterismo – mesmo que muitas das práticas espirituais esotéricas não constituam vínculos com igrejas ou seitas, isto é, não sejam institucionalizadas – relacione-se àquilo que Pietroforte (1997) identificou como seu paradigma fundamental: “a unidade transcendente das religiões”.

A partir de uma análise semiótica do discurso esotérico, o lingüista Pietroforte (*idem*) defende que o esoterismo sempre foi colocado em seus textos como um discurso religioso que trata de uma religião principal, fonte de todo e qualquer fenômeno religioso, constituindo-se, portanto, em uma matriz comum e superior a todas as religiões. Essa supremacia do esoterismo, segundo o autor, é uma construção semiótica do discurso esotérico, pois os esoteristas argumentam que todas as religiões refletem os princípios de uma religião principal.

A argumentação de Pietroforte segue a teoria semiótica de Greimas e seus colaboradores, que vêem o sentido não como um produto, conforme o estruturalismo, do qual inclusive essa teoria é herdeira, mas como uma produção. O texto, segundo ele, além de objeto semiótico, é também um objeto histórico e cultural e, portanto, pertence a um discurso que tem vetores ideológicos em trânsito e em relação. O autor defende que a partir dos textos produzidos pelos discursos, é possível construir uma tipologia dos discursos que sempre produzem um tipo de texto determinado, como por exemplo, o discurso de tipo religioso que produz textos religiosos. Segue, então, que se o texto é uma produção e o discurso produz textos, então o discurso é a produção de uma produção.

Baseado nessa linha de raciocínio, Pietroforte conclui que a semiótica aplicada a uma tipologia dos discursos procura justamente o que deve ocorrer em um texto para que ele seja reconhecido como um texto de determinado tipo. Dessa forma, assim que se define a noção de tipo, o passo seguinte é deter-se nos possíveis subtipos que um tipo pode comportar. Em outras palavras, um discurso político pode, por exemplo, comportar vários subtipos – para falar apenas dos extremos: de direita, de esquerda – sendo que, ainda, cada um desses subtipos pode produzir também vários textos.

No caso estudado por Pietroforte, cujo interesse era encontrar a construção do sentido que tinha como efeito o esoterismo, foi necessário primeiro conhecer melhor o discurso religioso a partir de duas religiões – o hinduísmo e o islamismo. Só então foi possível conhecer o seu subtipo discurso esotérico. Nas palavras do autor:

Percebeu-se então que o esoterismo, como um subtipo, articula em sua semântica mínima, as mesmas categorias do tipo de discurso religioso ao qual se encontra subsumido. Tal efeito semiótico cria a impressão de que o discurso esotérico fala da religião como um todo, como se o subtipo se identificasse com o tipo confundindo-se com ele. É justamente aí, nesse efeito totalizante, que o esoterismo ganha sua força argumentativa (*idem*, p. 172).

Na verdade, o autor constrói toda sua argumentação para chamar a atenção para o fato de que o discurso esotérico-religioso é um dos muitos subtipos possíveis que o tipo religioso pode comportar. Denunciando, em sua conclusão, o discurso esotérico como uma proposta totalizante que poderia facilmente converter-se em uma proposta autoritária, Pietroforte enfatiza que esse discurso, como qualquer outro, é ideologizado e, como tal, permite a desmontagem de seus mecanismos semióticos.

O interessante é que quando Pietroforte critica o discurso esotérico pela possibilidade de ele transformar-se em uma proposta totalitária, o autor vê o discurso analisado como um todo homogêneo. No entanto, em outras passagens admite a existência de textos honestos e inteligentes como os de Frithjof Shuon e Titus Burchardt ao lado de textos com conteúdos fanáticos e repletos de afirmações incoerentes (*idem*, p. 173). Não seria o caso de perguntar como ou por quê esses textos diferenciados transformam-se em um discurso homogêneo? Não haveria aí

uma decadência do conhecimento esotérico? Trataremos mais adiante dessa questão.

Já na tese de doutoramento de Magnólia Gibson Cabral da Silva, intitulada *Esoterismo e movimentos esotéricos no Brasil* (1999), o esoterismo é visto como um fenômeno cultural, mas “que desfruta de alto grau de autonomia em relação à sociedade e à cultura, apresentando-se com formas próprias de transmissão de conhecimento e de associação” (SILVA, 1999, p. 97). A tese, cujo objetivo era evidenciar o papel do movimento esotérico na cultura e na religiosidade ocidental moderna como um todo e na brasileira em particular, foi conduzida a partir da reconstituição, na perspectiva relacionista da gênese, das características, dos tipos de organização e das modalidades de envolvimento dos atores com o movimento esotérico.

Magnólia Silva, partindo do pressuposto de que na sociedade ocidental moderna o esoterismo determinou o surgimento de novos movimentos e de novos atores sociais, novas formas de sociabilidade, novos modos de vida e novas formas de reflexividade, argumenta que o movimento esotérico é ao mesmo tempo causa e consequência da modernidade, pois, apesar de suas críticas, evidenciando as falhas e limitações da modernidade, não pode ser considerado como uma reação conservadora à modernidade. Outra constatação é que, a despeito da enorme diversidade de formas em que se apresenta hoje, o movimento esotérico mantém uma relativa unidade em razão de sua perspectiva holística⁷⁷, cujo teor é a existência de uma continuidade entre matéria, vida e mente em todo o universo (*idem*, p. 301).

De fato, a diversidade de formas por que o esoterismo é assimilado pela cultura popular brasileira surpreende. No Brasil, que é nosso universo de pesquisa, pode-se observar a diversidade de tudo que é considerado como esoterismo por meio do mercado de consumo em geral. No caso do mercado editorial em particular percebe-se que a grande oferta e procura por livros de astrologia, Wicca, romances mediúnicos, maçonaria, ocultismo e muitos, muitos mais é um forte indício do sucesso desse tema junto ao público leitor.

⁷⁷ O termo “holístico” foi forjado pelo filósofo e general sul-africano Ian Christian Smuts; apareceu pela primeira vez na obra *Holism and Evolution*, publicado em Londres, no ano de 1926 (cf. WEIL, 1991, p. 19, 30).

No Nordeste brasileiro, por exemplo, a magia, que é uma das ciências tradicionais que deu origem ao esoterismo (FAIVRE, 1997), tem exercido forte influência na cultura popular, atestada pelo grande interesse e consumo de panfletos e livros de magia. Na obra *Livros e leituras de magia* (1996), a antropóloga e pesquisadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) Jerusa Ferreira resgata a importância de folhetos como o de *São Cipriano e a bruxa Espady* e de livros como o *Livro de São Cipriano*, para a conservação do antigo repertório ligado à magia e às artes mágicas na cultura popular nordestina.

O conteúdo dos livros e folhetos analisados por Ferreira mostra a sobrevivência de antigas lendas européias, em que imperam a magia e o mistério imemorial. Esse “composto” inclui a alta magia com referências à cabala hebraica, aos simbolismos das alquimias, à utilização de preces e sacrifícios, mas também à chamada baixa bruxaria, que invoca os poderes infernais, os demônios e os espíritos maus.

Os romances mediúnicos, considerado por muitos leitores e editores como literatura esotérica, foi objeto de interesse do antropólogo Bernardo Lewgoy (1998). Por meio de uma revisão da chamada crítica antropológica pós-moderna, Lewgoy discute algumas das estratégias textuais de verossimilhança (aquilo que é apresentado como semelhante à verdade) e autoria (médiums psicografando mensagens dos espíritos) na literatura espírita. O autor aponta que, apesar de ter crescido cada vez mais a importância do espiritismo kardecista para a sociedade brasileira nos últimos anos, verifica-se ainda um baixo interesse do assunto dentro da academia.

Lewgoy salienta que o papel da escrita e da leitura são fatores importantes para a construção social da identidade espírita, pois os romances mediúnicos, logo após as obras de Allan Kardec, são os meios mais eficazes de divulgação dos princípios e valores do movimento espírita junto ao público mais amplo. O autor chama a atenção para a desproporcionalidade que há no Brasil entre o número de adeptos espíritas – entre 3 e 5 milhões – e um universo de milhões de leitores⁷⁸ dos livros espíritas (ALBUQUERQUE, 1998), que atingem cifras só alcançadas por escritores como Jorge Amado e Paulo Coelho.

⁷⁸ Segundo Lewgoy, a grande maioria dos leitores dos romances espíritas é composto por não-espíritas (LEWGOY, 1998, p. 109).

Ainda na área da expansão da literatura esotérica, destaca-se também o trabalho de Leila Albuquerque sobre a revista *Planeta* (ALBUQUERQUE, 1998), em que a pesquisadora analisa alguns aspectos relacionados às novas representações do corpo inspirados em fontes religiosas “orientais” em contraposição à visão dualista cristã que separa mente-corpo e espírito-matéria. Segundo a autora, desde sua fundação em 1972, a revista *Planeta* vem acompanhando as transformações da cultura de massa; voltada para o filão da Nova Era, tem sido um dos veículos de sua divulgação.

O consumo massificante de produtos, práticas e serviços esotéricos na grande São Paulo vem sendo o objeto de várias pesquisas coordenadas pelo antropólogo José C. Magnani, da Universidade de São Paulo (USP). Segundo esse autor, a oferta regular de produtos e serviços no circuito neo-esotérico corresponde à demanda de vários indivíduos que têm semelhantes gostos, preferências, cultura, inquietações, princípios e que, por isso, são compartilhados e constituem o que Magnani denominou de estilo de vida “neo-esô”. Magnani sustenta que o fenômeno da Nova Era não constitui uma religião específica, mas está inserido “nesse campo porque abre espaço e condições para o exercício de novas formas de manifestar o sentimento religioso” (MAGNANI, 2000, p. 52).

Os usuários e freqüentadores dos espaços neo-esotéricos estão à procura principalmente de oportunidades de cultivo de potencialidades pessoais, busca de auto-conhecimento e, conseqüentemente, melhor qualidade de vida. Os gastos monetários com atividades de meditação, terapias, massagens, alimentação natural etc. são encarados como um investimento. O autor ressalta a diferença no uso do tempo livre das pessoas que escolhem essas atividades em relação àquelas opções oferecidas pela indústria cultural ou do lazer. Magnani está ciente da banalização de temas originalmente sustentados pelo ideário da Nova Era em alguns casos, como a tendência atual da busca de sucesso pessoal como na áreas profissional, em que alguns desses temas tornaram-se meras receitas para obtenção de ganhos. Contudo, diz o autor, no quadro mais geral sobre as diferentes propostas da Nova Era, incluindo desde as mais sofisticadas até as mais simplórias, o fundamento é a busca de melhor qualidade de vida, cuja perspectiva predominante é a holística, que supõe uma integração entre os planos físico, emotivo, mental e espiritual.

Nos rastros de uma visão que procura superar o imaginário antropocêntrico ocidental está o artigo de Paulo Henrique Martins. Sob o título *O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno* (1998), Martins procura instigar outros pesquisadores a pensar sobre o esgotamento do imaginário antropocêntrico ocidental sob o peso da mesma desordem que ele tentou por todos os meios eliminar. De acordo com esse autor, podemos identificar a presença de um outro imaginário, o cosmocêntrico pós-moderno, que teria a ver tanto com as revoluções científicas e culturas ocidentais quanto com a progressiva influência de outras tradições culturais, sobretudo as orientais, budistas e taoístas. O artigo de Martins é inspirado pelos desafios teóricos lançados por Colin Campbell, um dos autores estrangeiros que têm exercido forte influência no Brasil.

2.2. Pesquisas internacionais que envolvem o tema esoterismo

Uma das principais preocupações de Colin Campbell é sobre a natureza da ética que constituirá o próximo milênio. Nesse sentido, sua contribuição é tentar desvendar os valores e crenças fundamentais sobre as quais esse novo sistema ético estará baseado⁷⁹. A tese de Campbell tem como cerne a idéia de que ocorreria uma “orientalização do Ocidente” (CAMPBELL, 1997). Em outras palavras, o autor propõe que a antiga teodicéia (ou paradigma cultural) ocidental baseada na representação dual entre Bem e Mal está sendo substituída por uma outra teodicéia, mais complexa, que coloca o “divino” como condição de auto-aperfeiçoamento do homem. Campbell baseia suas reflexões sobre essa mudança de paradigma no esquema para classificação e análise das religiões mundiais que Max Weber construiu para entender a complexa relação entre a estrutura institucional sócio-econômica da sociedade e sua cultura. Esse esquema refere-se a um conjunto estritamente limitado de respostas possíveis para o problema da teodicéia⁸⁰, “que é

⁷⁹ Essa preocupação de Campbell faz-nos lembrar de Wittengstein, que chamava a atenção de seus leitores para o fato de que o sentido do mundo está fora dele. Isto é, o valor não pode fazer parte dos acontecimentos contingentes, porque enquanto eles são causais, o valor não é; sendo assim, a ética é transcendental (cf. BRÜSEKE, 2004, p. 16).

⁸⁰ De acordo com Weber, na fase do simbolismo, que é a fase subsequente ao naturalismo, estabelece-se uma duplicação da realidade: o mundo do sagrado e do profano. O passo ulterior, que é o surgimento das religiões de salvação, implica ainda outro processo, que é a separação entre o ser

a explicação dos caminhos de Deus para o homem, e especialmente a solução do ‘problema do mal’” (*idem*, p. 6).

De acordo com o resultado das pesquisas realizadas por Campbell, há duas áreas nas crenças religiosas em que se pode encontrar evidências que sugerem uma mudança historicamente significativa de um lado para o outro da escala Oriente-Occidente. “Uma é em relação à crença em ‘Deus’ ou no divino; a outra diz respeito à vida após a morte, ou mais corretamente, à relação desta vida com outras formas de existência” (*idem*, p. 10).

Em relação à crença em Deus, as pesquisas do Instituto Gallup na Grã-Bretanha⁸¹ após a II Guerra Mundial demonstram que a porcentagem da população que diz acreditar em Deus tem caído constantemente. Contudo, Campbell chama atenção para o fato de que esse declínio, evidência explícita da secularização, diz respeito inteiramente àquelas pessoas que tinham uma concepção judaico-cristã de um Deus pessoal, ou seja, um ser personalizado. Já a proporção de pessoas que admite a crença em algum tipo de espírito ou força vital não caiu (como deveria ocorrer se a secularização fosse a explicação); ao contrário, tem aumentado levemente nos últimos anos.

No que diz respeito às crenças sobre a relação entre esta vida e outra existência, percebeu-se que declinou consideravelmente a proporção da população que declara acreditar em céu e inferno, enquanto a crença na reencarnação (que sabemos não fazer parte oficial do credo de nenhuma igreja cristã histórica) tem aumentado, principalmente entre os jovens. Campbell comenta que, sozinhas, essas duas tendências poderiam não indicar uma mudança dramática na base das crenças da população da Grã-Bretanha, mas que, quando consideradas em conjunto, mais o fato de que todos os itens de fé da crença cristã na sua forma tradicional são agora minoritárias (1/5 da população), esses fatos sugerem uma profunda mudança no pensamento ocidental.

Apesar de as pesquisas de Campbell não incluírem o Brasil, há indícios de que essas mudanças também estão ocorrendo nas crenças religiosas brasileiras.

(mundo profano) e o dever-ser (mundo sagrado). É nesse contexto que aparecem as teodicéias, cujo objetivo é dar uma resposta ao problema do sofrimento e que, segundo Weber, representam mais um passo na direção da racionalização da própria religião (WEBER, 1982, p. 318).

Um estudo internacional sobre religião e esoterismo entre estudantes universitários em países americanos e europeus (Argentina, Brasil, EUA e Áustria), realizado pelo International Social Survey Programme, em 1991, cujas perguntas giravam em torno das crenças em fenômenos esotéricos e experiências com práticas esotéricas, também sugerem que as crenças dos jovens, principalmente dos brasileiros, já não fazem parte do credo cristão tradicional. Os dados revelam que a amostra coletada junto à Universidade de Brasília tem as porcentagens mais altas de estudantes que acreditam em fenômenos esotéricos e que também tiveram experiências com práticas esotéricas (HÖLLINGER & VALLE-HÖLLINGER, 1999, p. 47). Podemos contestar essa afirmação sobre “jovens brasileiros” já que a amostra é isolada (Brasília), mas no mínimo devemos considerar o fato de que esses jovens estão inseridos em uma das mais respeitadas universidades brasileiras e de que supostamente seu ambiente é hegemonicamente racional e científico.

De acordo com Höllinger e Valle-Höllinger (*idem*, p. 46-47), além de algumas discussões controversas e polarizadas em torno de efeitos positivos (MACGUIRE, 1987; BARKER, 1989; HERVIEU-LÉGER, 1993; BOCHINGER, 1994) e negativos (somente a produção científica na língua alemã: HEMMINGER, 1987; HAACK, 1993; KLOSINSKI, 1996) que as idéias e métodos do esoterismo teriam sobre o estado psíquico dos indivíduos e sobre a sociedade, a maioria dos cientistas sociais ignoraria a revitalização esotérica e religiosa.

Os autores mencionam que grande parte dos cientistas sociais, convencidos dos ideais do Iluminismo e da racionalidade científica, quando falam ou escrevem sobre o novo movimento esotérico, referem-se às práticas esotéricas como “superstições”. Referindo-se às obras de Adorno e Kuenzlen⁸², Höllinger e Valle-Höllinger argumentam que o esoterismo representaria, para os referidos autores, um retrocesso em direção a modos de pensamento e ação irracionais do passado. Em outras palavras, a explicação para a crescente popularidade do esoterismo seria vista como uma reação à preponderância da racionalidade instrumental nas sociedades modernas industrializadas.

⁸¹ O autor salienta que, apesar de trabalhar com a maior parte dos dados sobre a Grã-Bretanha, ele também tem consultado dados sobre o resto da Europa ocidental e em menor extensão da América do Norte.

⁸² As obras que os autores utilizaram como referência são, respectivamente: Adorno (1970) e Adorno e Kuenzlen (1987, p. 187-222).

Hollinger e Valle-Hollinger contestam essa interpretação do esoterismo como irracionalidade baseados nos dados empíricos obtidos em pesquisas recentes e na revisão bibliográfica de antropólogos clássicos como Mauss, Lévi-Strauss e Evans-Pritchard que citam numerosos exemplos de como os rituais mágicos utilizados em sociedades primitivas tinham de fato o efeito desejado. Baseados nos resultados dessas investigações, Höllinger e Valle-Höllinger afirmam que:

As práticas mágicas e esotéricas podem produzir efeitos em certa medida previsíveis, satisfazendo as necessidades de seus usuários – necessidades que não são atendidas pela cultura moderna, racional, científica. Quando vistos sob esta perspectiva, os métodos esotéricos podem ser considerados racionais. Eles são irracionais somente na perspectiva das pessoas e das sociedades que têm percepções e visões diferentes da realidade (HOLLINGER & VALLE-HOLLINGER, 1999, p. 47).

Na verdade, a racionalidade que esses autores atribuem às práticas mágicas e esotéricas refere-se somente à relação de causa e efeito que a ciência moderna desenvolveu com tanto sucesso e cuja raiz parece ser a mesma da magia (BRÜSEKE, 2002, p. 1). É fato que os fundadores da ciência moderna mantiveram uma relação incessante com a magia, desde o final do século XV até meados do século XVII. A explicação para esse fato é que até então as ciências da natureza não haviam ainda se emancipado da teologia e, portanto, o campo esotérico ainda não era detectável pois também estava inserido na teologia (FAIVRE, 1994, p. 13-14).

Foi a partir do século XVI, quando ciência e teologia seguiram cada um o seu caminho, que se pôde perceber a polarização entre o conhecimento esotérico e o pensamento racional. Conforme enfatiza Faivre, “o esoterismo é uma das formas possíveis de que se reveste um dos dois pólos do espírito humano, isto é, o pensamento mítico e simbólico, a imaginação, a intuição – o outro pólo seria o pensamento dito racional, que no Ocidente constituiu-se em torno da lógica aristotélica” (*idem*, p. 15). Justamente por tratar-se de uma outra forma de conhecimento que busca incentivar um estilo de vida mais natural que inclui métodos naturais de cura, divulgar uma visão de mundo holística, valorizar a experiência emocional, a sensibilidade, a intuição e o uso da imaginação, elementos que estão muito além do entendimento puramente racional, que o esoterismo pode ser considerado uma irracionalidade. Por isso Faivre discorda daqueles que vêem o esoterismo como uma reação contra o imaginário da episteme vigente, porque,

segundo ele, a longevidade do esoterismo atesta ser esse um saber autônomo em relação à história oficial.

3. Considerações sobre o capítulo

A dificuldade ou mesmo incerteza de conceituar o esoterismo pode ser acompanhada em cada uma das investigações empreendidas pelos vários autores apresentados neste capítulo. Independentemente do tipo de abordagem sobre o esoterismo – a partir de sua gênese, de suas características distintivas, dos princípios que o constituem ou ainda dos tipos em que se apresenta –, a única afirmação possível e generalizada diz respeito à dificuldade de apreender esse fenômeno em sua totalidade devido à sua abrangência e complexidade.

A revisão tanto da bibliografia brasileira quanto da estrangeira, cujos pesquisadores dedicam-se ao tema do esoterismo, demonstra que, apesar de o esoterismo ocidental moderno apresentar elementos novos, por meio de uma multiplicidade de formas e movimentos que são próprios do contexto histórico contemporâneo, o esoterismo não se trata de um fenômeno emergente.

Há autores, como Leuenberger e Riffard, que defendem a idéia de o esoterismo ser um conhecimento milenar e universal. Riffard chega a levantar subsídios desde o início da história das civilizações com o intuito de provar a existência do que seria um esoterismo “universal”. Mesmo considerando a importância das informações coletadas por Leuenberger e Riffard, concordamos mais com a posição de Faivre: embora sem negar, em nenhum momento, que o esoterismo seja um conhecimento bastante antigo, esse autor é reticente sobre essa argumentação e propõe ser mais seguro metodologicamente falar em um esoterismo ocidental moderno, assinalando o século XVI para a constituição do campo esotérico, porque antes disso esse saber estava inserido na teologia.

Desde o século XVI, portanto, o esoterismo manifesta-se como um saber autônomo em relação a história oficial e está cada vez mais presente nos tempos modernos como uma contrapartida de nossa visão científica e secularizada do mundo, pois apresenta uma interpretação espiritualista do universo e da vida, resultado de pesquisas cujos métodos diferem da episteme vigente. Os métodos e práticas esotéricas incluem o uso da imaginação criativa, as correspondências

simbólicas e reais entre todas as partes do universo visível e invisível e a concordância que busca uma gnose, isto é, aquele tipo de saber totalizante que capta as relações fundamentais que supostamente existem entre os vários níveis de realidade. Sendo assim, essa perspectiva espiritualista, por ver o homem como um ser em evolução espiritual, tem por meta a transmutação interior do iniciado, cujo desfecho final é a iluminação ou o segundo nascimento.

No entanto, o fato de o esoterismo apresentar-se como uma outra forma de conhecimento cujo imaginário expressa uma visão de mundo holística – que, por sua vez, pressupõe uma integração entre os planos físico, emotivo, mental e espiritual em todo o universo, portanto, irracional – não significa que é simplesmente uma reação à visão científica⁸³ (FAIVRE, 1997), sendo sua longevidade uma prova dessa afirmação. Tampouco é uma reação conservadora à modernidade, apesar de evidenciar suas falhas e limitações. Há características nos movimentos esotéricos, como a instituição não ser um determinante para a reprodução desse saber, já que a busca espiritual pode ser um empreendimento solitário (a luta pela liberdade de expressão religiosa, o estímulo ao cultivo da reflexividade do eu, principalmente no que diz respeito à busca de sentido para a vida), que faz o esoterismo ser ao mesmo tempo causa e consequência da modernidade, conforme argumenta Silva (2000).

A literatura esotérica tem sido um grande aliado do esoterismo para sua divulgação, conforme atestam alguns autores (FERREIRA, 1996; ALBUQUERQUE, 1998; LEWGOY, 1998; MAGNANI, 2000; SILVA, 2000) que contemplaram a importância de leituras (de panfletos, livros ou revistas) para a transmissão de crenças e valores, bem como para a identidade religiosa de seus leitores. A literatura esotérica é, portanto, um dos produtos obtidos no circuito esotérico que envolve feiras, livrarias, espaços alternativos, centros terapêuticos, templos de meditação e outros, que atrai indivíduos que compartilham princípios, inquietações, cultura e gostos, em uma busca por oportunidades de cultivo de potencialidades pessoais denominados por Magnani (2000) de “estilo de vida neo-esô”.

A presença do esoterismo no Brasil é avaliada por Carvalho (1998) como significativa porque influencia de maneira silenciosa e subterrânea a religiosidade

⁸³ Os limites da ciência apontados pelo esoterismo referem-se, principalmente, ao materialismo que cerca esse conhecimento. No entanto, a perspectiva eclética do esoterismo tem encontrado cada vez mais afinidades com o paradigma científico moderno mais recente, como a energia ou salto quânticos (SIQUEIRA, 1999, p. 9).

dos brasileiros, sendo, portanto, um fenômeno fundamental para caracterizar o *ethos* religioso brasileiro. Na mesma perspectiva, Velho (1991) identifica nas crenças de domínio sobrenatural um importante fator de elaboração das representações sociais mais importantes na cultura brasileira. O autor ressalta que a crença em espíritos, mediunidade, transe, mesmo que as interpretações desses conteúdos apresentem diferenças substantivas entre os vários grupos, acaba criando uma linguagem básica comum que, em nossa opinião, pode ser um fator explicativo para o sucesso de literatura esotérico-espiritualista.

A popularidade das crenças sobrenaturais não se restringe ao Brasil. No cenário internacional, a tese de Colin Campbell (1997), sobre estarmos presenciando a “orientalização do Ocidente” – que, em outras palavras, representa a substituição da antiga teodicéia ocidental baseada na representação dual entre o Bem e o Mal por outra mais complexa, com características da tradição oriental, em que o divino é a condição de auto-aperfeiçoamento –, tenta demonstrar que mudanças significativas estão na verdade ocorrendo em um nível mais amplo que envolve todo o pensamento ocidental.

A adesão à concepção judaico-cristã de um Deus pessoal, segundo o autor, está diminuindo enquanto a proporção de pessoas que admite crer em uma nova concepção de Deus como um tipo de espírito ou força vital está aumentando levemente nos últimos anos. Outra mudança importante é na área das crenças sobre a relação entre a vida e a morte. As pessoas estão deixando de acreditar na existência do céu e do inferno e aderindo, principalmente os jovens, à crença na reencarnação, isto é, em uma existência de vida após a morte.

As pesquisas de Campbell não incluíram o Brasil. Mas os autores brasileiros aqui lembrados, cujas pesquisas tratam do esoterismo por diversos ângulos, apontam para a existência de alguns indícios de que essas mudanças também estão ocorrendo nas crenças religiosas brasileiras. Estaríamos, como sugere Martins (1998), presenciando, por um lado, o esgotamento do antropocentrismo moderno ocidental e, por outro, o alastramento de um outro imaginário, o cosmocêntrico pós-moderno? O que os livros têm a ver com essas mudanças? O conteúdo apresentado nos sucessos de venda esotéricos-espiritualistas correspondem às mudanças nas duas áreas apontadas por Campbell, uma nova concepção de Deus e de vida após a morte? E, ainda, estariam esses sucessos de vendas contribuindo para criar uma

linguagem em comum, que, em outros termos, pode ser colocada como uma homogeneização do discurso esotérico?

CAPÍTULO IV – MOVIMENTOS SOCIAIS QUE CONTRIBUÍRAM PARA A EXPANSÃO DO ESOTERISMO

*“Estive em todos os lugares e
só me encontrei em mim mesmo”
John Lennon*

1. O movimento Nova Era ou New Age

A frase de John Lennon posta na epígrafe deste capítulo traduz bem o que tem sido a busca espiritual, desde os anos sessenta até os dias atuais. A idéia de um “deus interior” é bastante antiga, mas é no contexto das últimas décadas que a idéia de uma busca por si próprio encontra espaço para aflorar, ou talvez seja melhor dizer, para expandir. O movimento da “Nova Era” tem sido responsabilizado pela disseminação e consolidação dessa e de outras crenças, por meio de suas inúmeras manifestações, que incluem exercícios espirituais, terapias, medicina alternativa, consumo de produtos naturais e de livros esotéricos e de auto-ajuda, músicas, métodos de adivinhação, técnicas de meditação, cristais, pirâmides e outras práticas baseadas no xamanismo, em tradições espirituais e esotéricas orientais e ocidentais, e mesmo as viagens especializadas a roteiros sagrados e vendas de produtos em *shopping centers*.

Já faz parte do senso comum ver o Brasil como um grande caldeirão de práticas religiosas, que, em virtude do sincretismo religioso, oferece aos fiéis um vasto campo de escolhas. Sem a obrigação, imposta pela família ou pela comunidade, de seguir as crenças de uma única religião, a possibilidade que o fiel tem de transitar em uma ampla variedade de religiões só encontra restrições na sua própria vontade de experimentar ou em suas necessidades momentâneas. A impressão que se tem é que essas novas espiritualidades, teorias e práticas esotéricas, dentro do movimento mais amplo conhecido como Nova Era, só vêm a acrescentar um aspecto ainda mais “nebuloso” nesse caldeirão da religiosidade brasileira.

De fato, são tantas as manifestações englobadas dentro do termo “Nova Era” que uma das questões mais desconcertantes para os estudiosos é o duplo aspecto do fenômeno: a diversidade e a unicidade (AMARAL, 1998; CARNEIRO, 1998;

HÖLLINGER & VALLE-HÖLLINGER, 1999; MAGNANI, 1999; SILVA, 1999; 2000; GUERREIRO, 2003). Questiona-se se há alguma unidade interna a tantas práticas diferentes; também se questiona como é possível entender essa imensa diversidade quando, por outro lado, há um intenso trânsito de fiéis entre as religiões, muitas vezes havendo a vivência concomitante em duas ou mais delas.

Conceituar, portanto, o que se chama de Nova Era parece uma tarefa quase impossível, ainda mais que, comumente, associa-se às práticas denominadas genericamente de esotéricas outras nomenclaturas para o fenômeno, como “Conspiração Aquariana”, “Movimento do Potencial Humano”, “Nova Consciência” etc. No entanto, Magnani, apoiado nas pesquisas de Heelas (1996) e Carozzi (1999), cujos trabalhos demonstraram as várias nuances do fenômeno, defende que não seria correto afirmar que as várias denominações acima são sinônimas.

A despeito de toda a confusão, algumas afirmações parecem consensuais entre os estudiosos. O fato de abrigar uma ampla variedade de doutrinas, filosofias, práticas, produtos e serviços faz da Nova Era um movimento difuso⁸⁴ (FAIVRE, 1997, p. 106), cujo único aspecto de coesão parece ser os valores comuns partilhados pelos indivíduos e grupos. Para Bergeron (1994) e Silva (2000), essa coesão é fundamentada em duas fontes de pensamento: o *holismo* e o *misticismo*, cujos argumentos são, respectivamente: “tudo é uno” e “o espírito é o interior de todas as coisas”. Morin (1986, p. 14) dá o nome de “nova gnose” à reação de desprezo contra os valores técnico-industriais que uniu *beatniks*, *hippies* e neo-eristas, ou seja, “um conjunto de crenças que têm como denominador comum uma volta às origens mágicas, estranha e hostil à tradição positivista-ocidental”. Para Amaral (1998, p. 11), há um sincretismo em movimento, em que se buscam muito mais as “semelhanças” do que as “identidades”. Finalmente, Magnani (1999, p. 116) fala de um estilo de vida “neo-esô”, cujos valores cultivados, “além de reconhecidos, ultrapassam suas fronteiras, influenciando comportamentos para além dele”.

De acordo com Bergeron, esse novo paradigma proposto pelos neo-eristas é o da unidade, que substitui e/ou complementa o paradigma racionalista baseado em Descartes, que vê o mundo de maneira dicotômica, isto é, em pares de oposições.

⁸⁴ Faivre (1997) aponta Alice Bailey (1880-1949), fundadora da “Arcane School” em 1923, como uma das origens do movimento *New Age*.

Nesse sentido, a explicação dos neo-eristas⁸⁵ para a atual conjuntura mundial é o esgotamento do paradigma dominante até agora, o mecanicista⁸⁶. Em outras palavras, todas as contradições sociais – como as guerras, o desemprego, as corrupções, enfim, todo tipo de desordens – são vistas como um momento de transição do antigo paradigma para o novo. Nesse processo de transição haverá profundas transformações em todos os setores, que resultará em um salto quântico para a humanidade rumo a uma nova consciência, de onde surgirá o *homo noeticus* (BERGERON, 1994, p. 65).

Para os neo-eristas, todas essas transformações são consequência da entrada do planeta na Era de Aquário. De fato, o sentido original do termo “Nova Era” provém da cosmologia astrológica, cuja interpretação previa transformações radicais em toda a humanidade a partir da entrada da projeção do eixo terrestre no signo de Aquário. Os astrólogos divergem a respeito do início da era aquariana: enquanto alguns acham que estamos no meio do turbilhão há alguns anos, outros defendem que a mudança só aconteceu na virada do terceiro milênio. Apesar dessa divergência, todos concordam que essas mudanças já estão acontecendo e que as transformações serão profundas (MAGNANI, 2000; GUERREIRO, 2003).

A jornalista Marilyn Ferguson, considerada como principal porta-voz desse movimento, definiu-o como “a conspiração aquariana” em seu livro homônimo (FERGUSON, 1983), cuja principal característica é a revalorização dos poderes espirituais que se puseram novamente em marcha, desencadeando aos poucos a suplantação do materialismo vigente desde o século XVII.

Pela intensidade das mudanças sentidas nas novas formas de sociabilidade, na busca da espiritualidade com forte adesão às religiões orientais e na contestação dos valores arraigados na sociedade principalmente nas décadas de 1960 e 1970,

⁸⁵ Para Reich, psicólogo e guru da contracultura na década de 1960, a consciência moderna já teria passado por dois estágios e passaria pelo terceiro: no primeiro, baseou-se no individualismo possessivo desencadeado pela revolução industrial; o segundo centrou-se no prestígio social, na satisfação por meio do consumismo e na carreira burocrática, sendo que a matriz institucional seria o mundo burocrático das megacorporações; o terceiro estágio seria o que contesta os dois primeiros, seria o que vivemos hoje, em que uma nova consciência difunde-se com base na crença de que o homem tem a capacidade de desenvolver uma autoconsciência psico-ecológica, baseada na rejeição da vida competitiva, do individualismo possessivo e da frieza burocrática, cujo desfecho seria a entrada em uma nova era para a humanidade. Segundo Reich, enquanto a consciência dominante anterior aceitava a sociedade e seus valores coletivistas, a nova consciência “declara que o eu individual é a única realidade verdadeira” (Reich *apud* RÜDIGER, 1997, p. 87).

⁸⁶ A lista seria enorme, mas pode-se destacar dois autores que são bastantes conhecidos pela difusão de suas obras: Marilyn Ferguson (1983) e Fritjof Capra (1995).

costuma-se atrelar o movimento da Nova Era ao movimento de contestação da contracultura (PEREIRA, 1983; MAGNANI, 2000). As religiões orientais, conforme Pereira, forneciam toda uma outra concepção do universo, da natureza e do próprio corpo, contribuindo para o questionamento da visão de mundo dominante no Ocidente e fornecendo ao homem da contracultura uma nova consciência e uma nova sensibilidade (PEREIRA, 1983, p. 86).

O famoso musical *Hair*, cuja estréia ocorreu em 1967 e que, posteriormente, transformou-se em um filme com o mesmo nome, talvez seja a maior expressão artística do que acontecia naquele momento nos Estados Unidos. O filme retrata a convergência entre a Nova Era e a contracultura, ao colocar em pauta o choque de valores entre os jovens *hippies* que usavam drogas alucinógenas e o *status quo*. A canção *Aquarius*, embalando a cena em que um dos personagens toma LSD e tem visões com elementos místicos e símbolos do movimento Hare Krishna, sintetiza a experiência com “algo” que fugia a qualquer outro tipo de experiência que se poderia ter na vida cotidiana. Um rico mundo interior até então desconhecido desvelava-se nas visões do personagem. O refrão da música repetia: “This is the dawning of the age of Aquarius”⁸⁷ (SWAMI PRABHUPĀDA, 1986, Prefácio; MAGNANI, 2000, p. 11), assim como o mantra que ficou famoso por meio das músicas de John Lennon e dos *hippies* de Nova Iorque, São Francisco e Montreal, que saíam todas as manhãs às ruas para cantá-lo (SWAMI PRABHUPĀDA, 1986, p. 22)⁸⁸:

*Hare Krsna, Hare Krsna,
Krsna Krsna, Hare Hare,
Hare Rāma, Hare Rāma,
Rāma Rāma, Hare Hare.*

A vivência e a incorporação de novos valores na prática cotidiana são condições necessárias para a aquisição de uma nova consciência. Portanto, é no contexto da valorização da individualidade que o praticante novaerista, ao viver os processos de transformação espiritual, descobre a realidade interior capaz de libertá-lo da moral social. O cultivo da individualidade, lócus das experiências pessoais, é

⁸⁷ “É a aurora da era de Aquário” (tradução livre da autora).

⁸⁸ Nessa obra do fundador-ācārya da Sociedade Internacional da Consciência de Krishna, é possível perceber a influência do movimento Hare Krishna nos Estados Unidos. Em conversa com John Lennon, Yoko Ono e George Harrison, Swami Bhaktivedanta sugeriu que eles compusessem músicas acrescentando o mantra Hare Krsna, o que, de fato, eles fizeram (SWAMI PRABHUPĀDA, 1986).

considerado por Magnani, como o fator principal em sua caracterização do *ethos* “neo-esô”. O autor ressalta que:

Pode-se mesmo dizer que, entre os fatores que caracterizam o *ethos* neo-esô, este [o cultivo da individualidade] é o que suscita rara unanimidade; do discurso corrente às interpretações mais sofisticadas, de uma leitura mais religiosa à atitude mais pragmática, da visão mística à psicologizante, num aspecto todos estão de acordo: o eixo dessa ‘nova consciência’, o plano privilegiado da ‘nova espiritualidade’ é o da individualidade. As ênfases, assim como as denominações, variam – ‘eu interior/eu superior’, *inner self*, ‘lenda pessoal’, *inner voice* [...] (MAGNANI, 1999, p. 105).

Assim, no geral as técnicas e práticas esotéricas (meditação, massagens corporais, respiração, *koans*, mantras, drogas psicoativas etc.) têm como finalidade última ir além da personalidade para tomar consciência, por meio de um esforço subjetivo e contínuo, desse núcleo íntimo cuja existência sempre esteve “ali”, aguardando um contato.

Portanto, queremos enfatizar que a busca espiritual no contexto da Nova Era é, como se pode observar, um caminho solitário, mesmo quando o buscador está rodeado de pessoas. Nesse sentido, a literatura esotérica, considerada como um dos meios de acesso ao conhecimento espiritual esotérico, constitui-se em uma espécie de manual, com fontes de inspiração e guias, fornecendo os quadros de referência, mais ou menos elaborados, conforme a orientação seguida nos intrincados caminhos rumo a uma consciência transcendental. O livro nesse contexto pode, portanto, ser considerado um meio seguro de aproximação deste ou daquele plano discursivo, sem um envolvimento prévio com algum grupo ou instituição. Dessa forma, o indivíduo tem condições de sozinho, refletir e fazer suas escolhas dentro de uma margem de manobra que lhe proporciona liberdade e segurança⁸⁹.

⁸⁹ Em vários livros percebeu-se nos buscadores a preocupação com o perigo que há em seguir um guru ou mestre espiritual que não fosse o mais adequado. Uma conversa de John Lennon com Swami Brabhupâda traduz bem essa preocupação que parece rotineira entre aqueles que procuram um mestre para seguir. Lennon faz a seguinte pergunta: “Qual o jeito de saber? Como pode o senhor fazer a diferença? Quer dizer, como é que qualquer um de seus discípulos ou nós ou qualquer outra pessoa que vá até a algum mestre espiritual, como podemos saber se ele é genuíno ou não?” A resposta de Swami Prabhupâda foi a seguinte: “Você não deve ir em busca de algum mestre espiritual. Tal mestre deve pertencer a uma *sampradâya* reconhecida, uma linha específica de sucessão discipular” (SWAMI PRABHUPÂDA, 1986, p. 19).

2. A contracultura e a Nova Era

A contracultura, termo que foi inventado nos anos sessenta pela imprensa dos Estados Unidos, refere-se a um movimento de contestação aos padrões culturais vigentes na sociedade norte-americana, onde teve maior visibilidade – mas que praticamente teve reflexo em todo o mundo ocidental. Os protagonistas das ideologias revolucionárias da contracultura foram os jovens em geral, sendo que muitos estavam envolvidos com o movimento estudantil. Geralmente, o marco para o início da rebelião da contracultura foi o movimento de uma geração de poetas – a *beat generation* ou os *beatniks*⁹⁰, que surgiu na década de 1950 e ramificou-se na década seguinte em várias frentes (ROSZAK, 1972; PEREIRA, 1983, p. 9; MAGNANI, 2000, p. 11). Roszak (1972), em sua análise das motivações da contracultura, destaca que foi um movimento de defesa da espontaneidade em oposição a uma tecnocracia enraizada na cosmovisão científica, que tornou tudo – homem e natureza – objeto de especialistas. Morin (1986) também apresenta a contracultura no contexto de um processo de transformação da sociedade tecnoburocrático-urbano-industrial.

Pereira, no mesmo caminho, caracterizou da seguinte forma a sociedade que os jovens das décadas de 1950 a 1970 desafiavam:

Suas marcas mais fortes parecem ser uma indústria altamente avançada, aliada a uma razoável afluência, aliança que se traduz numa pauta de consumo sempre renovada e num sistema essencialmente massificante. Trata-se, na verdade, de uma sociedade tecnocrática voltada para a busca ideal de um máximo de modernização, racionalização e planejamento, com privilégio dos aspectos técnico-racionais sobre os sociais e humanos, reforçando uma tendência crescente para a burocratização da vida social. Tudo isto, por sua vez, apoiado e referendado pelo dogma da ciência, ou melhor, pela crença absoluta na objetividade do conhecimento científico e na palavra do especialista, o intérprete autorizado do discurso da tecnologia, da produtividade e do progresso (PEREIRA, 1983, p. 28-29).

Contra isso, os jovens pregavam principalmente a afirmação da individualidade e da liberdade. Os *hippies* tiveram um papel fundamental no movimento da contracultura. Desde os primeiros anos da década de 1960 invadiram

⁹⁰ São Francisco foi o berço dos *beatniks*, designação que se refere a toda uma geração de rebeldes marginalizados dos bairros boêmios, representantes de um anarquismo romântico, fascinados pelas doutrinas orientais e que rejeitavam o caminho do intelectualismo. Foi no interior dessa geração que surgiu a poesia *beat* (inconformista), a que se liga o nome de Allen Ginsberg, líder e inspirador do *flower power* (“poder da flor”), de William Burroughs e Jack Kerouac (PEREIRA, 1983, p. 33).

a ruas da cidade de São Francisco, nos Estados Unidos, estendendo-se depois para os quatro cantos do mundo, pregando a não-violência com frases desconcertantes como: “paz e amor” e “faça amor, não faça a guerra” (em oposição à Guerra do Vietnã). Descrentes com o acirramento das lutas raciais, com a corrida armamentista e com o início da guerra do Vietnã, os *hippies* fizeram protestos de uma forma diferente dos movimentos sociais clássicos: em marchas pacifistas tocavam músicas⁹¹, repetiam motes alegres e usavam roupas coloridas com toques de orientalismo, distribuindo sorrisos e flores às pessoas que estavam em volta. A consciência para os *hippies*, portanto, não tinha o mesmo sentido proposto pela teorização crítica cujo fim era uma *práxis* transformadora. Envolvidos com movimentos orientalistas, grande parte dos *hippies* pretendia chegar à expansão da consciência em que se poderia experimentar o contato com o divino.

Um novo conjunto de hábitos caracterizado pelos cabelos compridos, pelas roupas coloridas, pelo misticismo marcado por uma forte dose de orientalismo, por um determinado tipo de música, pela liberdade sexual, pelo uso de drogas etc., deixava os conservadores estarecidos, pois viam na contracultura a negação e a morte dos valores que consagravam sua cultura e que permitiam sua ascensão social. Além da crítica aos valores institucionalizados nos estilos de vida daquela época, que atingiu o comportamento sexual e familiar, o estilo de morar e vestir, os hábitos de consumo e as formas de comunicação, houve manifestações de cunho político contra a participação dos Estados Unidos na Guerra do Vietnã, como também, de maneira mais contundente, nos conflitos de maio de 1968 na França e na Primavera de Praga, no mesmo ano.

Associava-se ainda ao movimento da contracultura o consumo de drogas com substâncias psicoativas, que facilitavam a liberação psíquica e as experiências extra-sensoriais, como, por exemplo, o LSD, que levou ao psicodelismo⁹². A música,

⁹¹ Grande parte dos *hippies* estava ligado ao movimento Hare Krishna. Nas manifestações tocavam instrumentos utilizados nos templos e cantavam o mantra Hare Krsna, popularizado pelo indiano Swami Prabhupāda, que chegou aos Estados Unidos (Nova Iorque) no ano de 1965 para cumprir a missão que recebeu de seu mestre espiritual Bhaktisiddhānta Sarasvatī: divulgar o conhecimento védico em língua inglesa.

⁹² O psicodelismo, segundo Maciel, é um “movimento social e até certo ponto político, nascido de uma conquista científica: a descoberta das virtudes dos produtos químicos alucinógenos, dos quais o LSD é o mais famoso” (Maciel *apud* PEREIRA, 1983, p. 84). Alguns personagens – como o teórico da utilização de drogas alucinógenas para expandir a consciência, Timothy Leary (considerado o “papa psicodélico”), assim como o “papa do zen-budismo”, Alan Watts, que defendia o uso do LSD como via

indiscutivelmente, exerceu um papel relevante para esse movimento. Em um primeiro momento, a figura provocativa de Elvis Presley sintetizava o descontentamento da “juventude transviada”. O talento e o carisma de Elvis, que tem fãs em todo o mundo até hoje, proporcionaram uma empatia com o público jovem que passou a imitar seu ídolo no jeito de vestir, de dançar e de comportar-se.

Na década de 1960, Bob Dylan, os Beatles e os Rolling Stones⁹³ foram os três nomes que iniciaram uma verdadeira revolução cultural sintetizada pela música *rock*, ou seja, a união entre a arte, o comportamento e a contestação como uma nova possibilidade de expressão e sustentação da identidade da juventude rebelde. Em uma declaração de Bob Dylan à imprensa capta-se bem o espírito de contestação daquela época: “Minhas canções protestam contra a guerra, contra as bombas e os preconceitos raciais, contra o conformismo” (Dylan *apud* PEREIRA, 1983, p. 54).

Mais tarde, Jimmy Hendrix e Janis Joplin, outros dois expoentes musicais da contracultura, apareceram no Festival de Monterey, em 1967, um dos grandes festivais de *rock* que marcaram a segunda metade da década de 1960. Ambos morreram em 1970, apenas três anos após a apresentação no Festival de Monterey, em um período de quinze dias, provavelmente por overdose de drogas. O sentimento de que aquele era um momento de grandes transformações e de que algo deveria ser feito aparecia na valorização extrema do “aqui e agora”, uma das marcas da contracultura⁹⁴. Esse sentido de urgência encontra-se expresso em uma declaração de Janis Joplin: “Talvez eu não dure muito tempo, mas, se eu me controlo, não vou servir para nada, agora” (Joplin *apud* PEREIRA, 1983, p. 67).

legítima para experiências místicas – estavam, segundo Pereira (1983, p. 85), indissolavelmente ligados a toda a onda de misticismo e psicodelismo dos anos 1960.

⁹³ Em 1967 houve o primeiro processo por uso de drogas envolvendo o grupo Rolling Stones. Essa foi a primeira vez em que houve um grande *affair* envolvendo drogas e astros do *rock*, ocupando um grande espaço na imprensa internacional.

⁹⁴ A vivência do “aqui” e do “agora” é utilizada como um caminho para a iluminação espiritual, justamente porque liberta o indivíduo do passado e do futuro, espaços de tempo que contêm sentimentos e emoções (mágoas, recordações, ansiedades etc.), causas de uma mente intranquila. Portanto, a valorização do “aqui” e do “agora” tem sua origem em ensinamentos espirituais atemporais que exerceram grande influência no movimento da contracultura (cf. TOLLE, 2002).

De todos, foi o conjunto britânico *The Beatles* a maior expressão musical da universalização desses novos padrões de comportamento⁹⁵, assim como um importante elo de ligação do Ocidente com as filosofias e religiões orientais que contribuíram para incrementar novos valores espirituais⁹⁶. O interesse pelo misticismo e pelas drogas, características do movimento da contracultura, estavam presentes na produção dos *Beatles*, por meio da alusão ao uso de drogas em letras de músicas como *A Day in the Life*, nos instrumentos musicais como a cítara utilizada por George Harrison e no contato de todo o grupo com Maharishi – guru da meditação transcendental –, com quem viajaram para a Índia e estudaram meditação, assim como com o Movimento Hare Krishna, por meio de contato com seu precursor nos Estados Unidos: Bhaktivedanta Swami Prabhupāda⁹⁷.

A impressão que se tem é que todos os envolvidos com o movimento da contracultura – poetas, intelectuais, músicos e artistas em geral – lançavam-se de cabeça em qualquer situação ou experiência que fosse necessariamente marginal, que contestasse o *status quo* e que apresentasse alguma possibilidade de criação de uma nova consciência. Pereira (1983, p. 82) destaca os três grandes eixos de movimentação que marcaram a rebelião *hippie*: 1) a retirada da cidade para o campo; 2) da família para a vida em comunidade e 3) do racionalismo cientificista para os mistérios e descobertas do misticismo e do psicodelismo das drogas. Luís Carlos Maciel fornece a idéia de algumas orientações seguidas: “Misticismo irracionalista, filosofia oriental, astrologia, especulação metafísica, hedonismo primitivista etc., geralmente considerados bobagens infantis pelo melhor pensamento moderno, foram transformados nas principais disciplinas da academia do *underground*” (Maciel *apud* PEREIRA, 1983, p. 69).

⁹⁵ Foi, literalmente, uma verdadeira beatlemania, alavancada, obviamente, pela indústria da comunicação de massa. Não é à toa que Lennon afirmava: “somos mais populares que Jesus Cristo” (Lennon *apud* PEREIRA, 1983, p. 45).

⁹⁶ George Harrison, que morreu em 2001, foi fiel à sua busca espiritual até o fim da vida. Seu último disco, *Brainwashed*, finalizado após sua morte, por um de seus melhores amigos Jeff Lynne e por seu filho Dhani Harrison, é impregnado da espiritualidade que Harrison cultivava com fervor e proclama o nome de Deus várias vezes (GARCIA, 2002, p. 94-95).

⁹⁷ O contato de John Lennon e George Harrison com Swami Prabhupāda foi além de conversas e meditações junto com o guru. Em dezembro de 1966, Lennon e Harrison participaram da gravação do primeiro álbum gravado de Swami Prabhupāda, cantando o mantra Hare Kṛṣṇa.

3. *Nebulosa místico-esotérica: contracultura, religiões orientais e antigas correntes esotéricas*

Não obstante o movimento da contracultura ter oferecido um solo fértil para a disseminação de novos valores espirituais, não se pode dizer que esse movimento foi o estopim da renovação espiritual que se observava nos Estados Unidos e na Europa já no início do século, cujas raízes encontram-se na corrente do transcendentalismo norte-americano do século XIX⁹⁸, na Teosofia de Madame Blavatsky e Henry S. Olcott e outras correntes esotéricas e ocultistas européias e, ainda, no Congresso Mundial de Religiões, realizado em Chicago, em 1893, onde esteve presente um dos divulgadores da espiritualidade indiana: Swami Vivekananda.

Françoise Champion (1989), respeitada pesquisadora dos movimentos religiosos, aponta a contracultura dos anos setenta, as religiões orientais e as antigas correntes esotéricas como as três fontes principais que deram condições para o surgimento da formação religiosa denominada por ela de “nebulosa místico-esotérica”. A idéia de uma “nebulosa” deve-se, justamente, à dificuldade de tornar inteligível a congregação das várias redes formadas por centros de desenvolvimento pessoal e espiritual, livrarias, revistas, comunidades e associações diversas. De acordo com as investigações de Champion, essas diferentes redes apresentam características comuns: a concepção monista do mundo disseminada pelo termo “holismo”; a valorização do indivíduo como *locus* da experiência religiosa e a idéia de transformação interior como principal meio para mudar o mundo.

De fato, as investigações realizadas para este trabalho corroboram as conclusões de Champion e apontam a contracultura e a Nova Era como movimentos paralelos cujos participantes tinham interesses convergentes e que, juntos, deram vazão a muitos encontros e vivências inovadoras entre os dois pólos do mundo, o Oriente e o Ocidente, iniciados já no século XIX por Madame Blavatsky. Alguns dos personagens mais importantes que participaram desse processo foram: Herman Hesse, Jiddu Krishnamurti, Allan Wats, Aldous Huxley, Gregory Bateson, Gary

⁹⁸ Os representantes mais proeminentes dessa corrente foram Ralph Waldo Emerson e Henry Thoreau.

Snyder, Timothy Leary, Paramahansa Yogananda, Daisetz Teitaru Susuki e Srila Prabhupada (MAGNANI, 2000, p. 13).

O Instituto Esalen e a Comunidade Findhorn são consideradas as duas instituições responsáveis pela consolidação da Nova Era no início dos anos setenta (*idem*, p. 13). O Instituto Esalen foi criado nos anos sessenta por Michael Murphy e Richard Price, formandos da Universidade de Stanford⁹⁹, em um local geográfico considerado território sagrado pelos índios Esselen, que lá viveram há alguns séculos. Esse Instituto tornou-se conhecido como o “Movimento do Potencial Humano” e tinha como objetivo a pesquisa e o desenvolvimento de técnicas para despertar as potencialidades do “eu”, libertando as pessoas dos condicionamentos sociais. Foi inclusive o berço de numerosas técnicas terapêuticas, verbais e corporais, no bojo do reencontro de filosofias orientais e ocidentais na busca de conhecimento sobre o homem e sua essência¹⁰⁰. As terapias *Gestalt* (Fritz Perls), *rolfing* (Ida Rolf), movimento do potencial humano e psicologia transpessoal foram alguns dos muitos trabalhos que lá se desenvolveram¹⁰¹.

Já a Comunidade Findhorn, instalada na Escócia, é uma experiência comunitária que serviu de modelo para as “comunidades rurais alternativas” que se espalharam pelo mundo, cujas características principais são: a organização econômica comunal; a fuga à máquina e a volta à natureza; o trabalho quase sempre manual e um novo significado para a vida. No Brasil, a Comunidade Nazaré, na cidade de Nazaré Paulista (SP) e a Comunidade Figueira, na cidade de Carmo da Cachoeira (MG), ambas fundadas por José Trigueirinho, foram inspiradas no modelo

⁹⁹ O programa proposto por Murphy e Price era uma reedição mais sofisticada do projeto dos novos pensadores da psicologia humanista do começo do século XX e resumia-se, basicamente, segundo Leonard, em “derrubar as barreiras entre a mente e o corpo, entre a sabedoria oriental e a ação ocidental, entre o indivíduo e a sociedade, entre o eu ilimitado e o eu potencial” (Leonard *apud* FERGUSON, 1983, p. 132).

¹⁰⁰ Michael Murphy enfatizava que apesar de a maioria dos programas ter um cunho terapêutico, milhares de pessoas que procuravam o Instituto Esalen não eram doentes, mas pessoas em busca de crescimento pessoal (Murphy *apud* CASTEL, CASTEL & LOVELL, 1979, p. 320).

¹⁰¹ Na década de 1970, o famoso sensitivo brasileiro Luiz Gasparetto¹⁰¹, que também é psicólogo e pesquisador, “canal” de mestres pintores impressionistas, foi convidado por Stanislau e Cristina Grof (criadores do método de Respiração Holotrófica) a visitar o Instituto Esalen. Nessa visita, Gasparetto canalizou o espírito do mestre Chung-in-Lang, da China Antiga, que trouxe aos nossos tempos essa arte-técnica de cura do Ser. Durante quatro meses, o mestre Chung-in-Lang e o médium brasileiro Luiz Gasparetto trabalharam integrados em uma energia única, treinando quatro terapeutas, três americanos e uma brasileira; essa brasileira era Maria Lúcia Sauer Holloman, que foi a única do grupo a continuar esse trabalho (MASSAGEM ESPIRITUAL, s/d).

de organização da Comunidade Findhorn (CENTRO DE VIVÊNCIAS NAZARÉ, 2004).

No meio científico também encontramos representantes da Nova Era, cujo objetivo principal era contestar a forma materialista e reducionista de conduzir as pesquisas científicas. Há dois personagens do meio científico que tiveram grande visibilidade pela coragem de expor suas experiências espirituais e que não podem ser esquecidos pela influência de seus livros no movimento Nova Era, inclusive com ampla divulgação no Brasil: Carlos Castañeda e Fritjof Capra. Ambos são conhecidos em vários países do mundo por divulgarem suas experiências místicas como ponto de referência para repensar a ciência.

Em relação a Carlos Castañeda, seria inadmissível não fazer referência sobre a influência que exerceu sobre a juventude e sobre a cultura alternativa dos anos 1960 e 1970 nos Estados Unidos e no Brasil. Carlos Castañeda tratou em seus livros, principalmente, dos estados alterados de consciência alcançados pelo uso de plantas alucinógenas. Ao realizar pesquisas de campo no México para seu curso de pós-graduação em Antropologia na Universidade da Califórnia, Castañeda conheceu o velho índio feiticeiro Juan Matus (Don Juan), que lhe apresentou um mundo diferente que não podia ser medido ou avaliado segundo suas referências acadêmicas.

O resultado desse encontro foi uma série de 12 livros, dos quais *A erva do diabo* foi o primeiro escrito por esse antropólogo que tinha como principal objetivo não deixar morrer a tradição xamânica apresentada por Don Juan. Esse livro acabou virando um sucesso de vendas nos EUA e, posteriormente, no Brasil, assim como os outros que vieram depois, lançados em nosso país pela Editora Nova Era¹⁰² alguns anos antes de sua morte em 1988.

Os conhecimentos trazidos a público por Castañeda em seus livros, conforme matéria recentemente divulgada na revista *Cláudia*, continuam influenciando homens e mulheres de idades variadas que se reúnem em academias de algumas capitais do Brasil, para fazer uma série de exercícios descritos no livro *Passes mágicos*, que foi sistematizada em uma versão moderna nos anos 1990 e batizada de tensegridade (SOUZA, *Energia de Xamã*, *Cláudia*, mar.2003, p.98-99).

¹⁰² Os títulos de Castañeda, lançados no Brasil pela Editora Nova Era, são: *A erva do diabo*, *O poder do silêncio*, *O fogo interior*, *A arte de sonhar* e *Passes mágicos*.

Fritjof Capra¹⁰³, que é Doutor em Física, especialista em Física de Partículas e Teoria Sistêmica e também fundador e Presidente do Elmwood Institute, organização para o desenvolvimento de novas idéias no campo da Ecologia, em Berkeley, Califórnia, a exemplo de Carlos Castañeda – de quem sofreu influência, como ele próprio admite –, também fez experiências com as “plantas do poder”. Capra ficou conhecido em virtude de seu livro *O tao da Física*¹⁰⁴, de 1974, em que procurou estabelecer um paralelo entre os conceitos subjacentes à Física moderna e às idéias básicas do misticismo oriental. No prefácio dessa obra, Capra descreve o momento de sua revelação, em que é possível ver com clareza uma das junções típicas do discurso da Nova Era:

Eu estava sentado na praia, ao cair de uma tarde de verão, e observava o movimento das ondas, sentindo ao mesmo tempo o ritmo de minha própria respiração. Nesse momento, subitamente, apercebi-me da intensidade do ambiente que me cercava: este se me afigurava como se participasse de uma gigantesca dança cósmica. Como físico, eu sabia que a areia, as rochas, a água e o ar ao meu redor eram feitos de moléculas e átomos em vibração e que tais moléculas e átomos, por seu turno, consistiam em partículas que interagiam entre si através da criação e da destruição de outras partículas. Sabia, igualmente, que a atmosfera da Terra era permanentemente bombardeada por chuvas de “raios cósmicos”, partículas de alta energia e que sofriam múltiplas colisões à medida que penetravam na atmosfera. Tudo isso me era familiar em razão de minha pesquisa física de alta energia; até aquele momento, porém, tudo isso me chegara apenas através de gráficos, diagramas e teorias matemáticas. Sentado na praia, senti que minhas experiências anteriores adquiriam vida. Assim, “vi” cascatas de energia cósmica, provenientes do espaço exterior, cascatas nas quais, em pulsações rítmicas, partículas eram criadas e destruídas. “Vi” os átomos dos elementos – bem como aqueles pertencentes a meu próprio corpo – participarem desta dança cósmica de energia. Senti o seu ritmo e “ouvi” o seu som. Nesse momento, *compreendi* que se tratava da Dança de Shiva, o Deus dos dançarinos, adorado pelos hindus (CAPRA, 1983, p. 13).

De acordo com Magnani (2000), o envolvimento de cientistas com a Nova Era trouxe ao movimento uma fundamentação epistemológica cujas rupturas verificadas no processo são interpretadas como uma “mudança de paradigma”¹⁰⁵. Essa

¹⁰³ Fritjof Capra, apesar de ser um personagem polêmico no meio científico (pelo menos em sua área de pesquisas, que teve que largar pois não havia financiamento para o tipo de pesquisa que realizava), é bastante respeitado pelos movimentos sociais. Em janeiro de 2003, por exemplo, ele esteve em Porto Alegre como um dos palestrantes convidados para o Fórum Social Mundial. Na entrevista concedida à revista *Superinteressante*, ele foi apresentado como um dos precursores do movimento *New Age* no mundo científico (CAVALCANTE, 2003, p. 74-75).

¹⁰⁴ Além de *O tao da Física*, outras obras de Fritjof Capra podem ser encontradas no Brasil, como *O ponto de mutação* e *Sabedoria incomum*, todos publicados pela Editora Pensamento-Cultrix.

¹⁰⁵ Thomas Kuhn, em seu livro *A estrutura das revoluções científicas*, esclarece que: “[...] paradigmas são as realizações científicas universalmente reconhecidas durante algum tempo, que fornecem problemas e soluções modulares para a comunidade de praticantes de uma ciência [...]. As revoluções científicas são aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativos, nos quais um

argumentação contribuiu para que o movimento Nova Era deixasse de ser visto somente como uma excentricidade da juventude *hippie* e passasse a incluir outras áreas como o campo científico e dos negócios. Dessa forma, a Nova Era utiliza-se tanto dos conhecimentos existentes nas mais longínquas tradições, saberes esotéricos e ensinamentos milenares como também em determinadas linhas da ciência contemporânea que possam apresentar evidências e argumentos para um novo paradigma.

3.1. A repercussão dos movimentos Nova Era e contracultura no Brasil

As transformações ocasionadas pelos movimentos da contracultura e da Nova Era também se fizeram sentir no Brasil, embora com alguns anos de atraso e guardadas as peculiaridades de sua realidade social. A juventude brasileira, diferentemente da norte-americana – que se via às voltas com o esgotamento dos anos de prosperidade e do modernismo acadêmico –, tinha sua agenda marcada pelas reivindicações políticas devido às desigualdades sociais (MAGNANI, 2000, p. 15). Mais especificamente, somente a partir dos anos 1970 houve condições que proporcionaram o surgimento e o desenvolvimento da Nova Era no Brasil¹⁰⁶.

No contexto cultural brasileiro, foi o Tropicalismo que abriu o caminho para comportamentos identificados com o movimento da contracultura. Caetano Veloso e Gilberto Gil, figuras importantes do movimento tropicalista na música brasileira que faziam parte do movimento “novos baianos”, trouxeram à tona a recusa em viver sob os padrões comprometidos com os valores então vigentes. No final da década de 1960, quando ambos estavam exilados em Londres, participaram juntamente com

paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior” (KUHN, 1997, p. 13, 125).

¹⁰⁶ Paulo Coelho, que viveu aqueles tempos com toda a intensidade possível, situa o início do movimento *hippie* no Brasil, com toda sua carga de misticismo, no ano de 1969. Ele também corrobora a afirmação de Magnani de que os jovens, em um primeiro momento, estavam mais preocupados com as idéias políticas de liberdade, de lutar pelo povo etc. As palavras de Paulo Coelho expressam bem as contradições daquela época: “Eu me perguntava: mas o que é isso [o misticismo]? No início achava que era uma forma de fugir da realidade, porque eu estava imbuído de idéias marxistas na época e pensava em lutar pelo povo, pela liberdade, pela ditadura do proletariado etc. Apesar disso, sentia-me cheio de contradições, porque estava lutando pela ditadura do proletariado, ia às manifestações, mas, ao mesmo tempo, adorava os *Beatles*. Existia algo em mim que ia além do marxismo puro [...]” (Coelho *apud* ARIAS, 1999, p. 104).

outra baiana, Gal Costa, de um dos mais importantes festivais de *rock* do mundo: o da Ilha de Wight, na Inglaterra, em agosto de 1969.

Todavia, foi Raul Seixas quem explorou em sua vida e em suas músicas os aspectos mais esotéricos e místicos daquele momento de contestação, como se pode perceber claramente na música *Sociedade alternativa* (MAGNANI, 2000, p. 19). Juntamente com Paulo Coelho, seu parceiro musical na época, Raul Seixas participou de sociedades iniciáticas inspiradas na doutrina do inglês Aleister Crowley. Da mesma forma, a experiência de Paulo Coelho com as repercussões da contracultura e da Nova Era na vida dos jovens nas décadas de 1960 e 1970 é emblemática. Em um texto escrito na época e publicado na revista *Planeta*, Paulo Coelho ressalta que a busca de si mesmo foi o princípio que moveu o hippismo: “Todos os movimentos políticos tradicionais partiam do princípio de que a sociedade era a justificativa para a existência do homem. O *hippismo* inverteu o processo: o homem era a única justificativa para a existência da sociedade” (*idem*).

Paulo Coelho, que hoje se reconhece¹⁰⁷ e é reconhecido pela mídia e pelo público como um mago, fala de seu envolvimento, juntamente com Raul Seixas, na sociedade iniciática de Aleister Crowley. Em entrevista concedida a Juan Arias, que se transformou em um livro intitulado *Confissões de um peregrino*, Paulo Coelho relata assim o início de sua busca espiritual: “Comecei a cantar todos os mantras [...], fazer ioga, meditação e tudo o que se relacionava com a espiritualidade oriental [...]. Comecei a cair nas mãos de vários mestres, de muitas seitas, muitas filosofias, até que chegou um momento em que meu caráter extremista me levou a buscar o mais forte, o que estava à esquerda da esquerda na busca espiritual” (Coelho *apud* ARIAS, 1999, p. 104-106).

Paulo Coelho admite mesmo que seu caráter extremista pedia mais do que seu desenvolvimento espiritual. Ele queria o poder, principalmente, como enfatizou na entrevista, para seduzir as mulheres. Para atingir esse objetivo, procurou a sociedade secreta considerada a mais forte, a mais contestadora da religião tradicional, a “ovelha negra” das sociedades secretas. Sem querer pronunciar qual o nome da seita de magia negra cujo mentor era Aleister Crowley, chamou-a de

¹⁰⁷ Sobre o fato de considerar-se mago, Paulo Coelho diz o seguinte: “Sinto-me um mago porque sou uma pessoa que tenta desenvolver seus dons e seu poder. Nesse sentido, todos podem ser magos” (Coelho *apud* ARIAS, 1999, p. 101).

“Sociedade da Abertura do Apocalipse”. Segundo Paulo Coelho, tal sociedade começou a formar-se no início do século XIX e sua proposta era o ideal perfeito para um garoto de vinte e três anos como ele: “a busca total unida à anarquia total” (Coelho *apud* ARIAS, 1999, P.107).

Ainda conforme esse autor, Crowley¹⁰⁸ era uma personalidade muito forte, que apareceu em um momento de decadência da magia clássica e começou a publicar todos os segredos por meio de livros e acabou formando sua própria sociedade. Para Paulo Coelho, foi uma experiência negativa em sua vida, sobre a qual escreveu um livro mas que destruiu para não ser mal interpretado, guardando somente um capítulo em que descreveu sua relação com Raul Seixas¹⁰⁹, cujo título é *Sociedade alternativa*.

Coelho enfatizou que, quando estava envolvido com a seita, o mal sempre era invocado nos rituais; porém, naquela época eles entendiam o mal como “a grande rebelião”, não como o mal em si. Com o tempo, ele percebeu o que separa a magia negra da magia branca. Na verdade é algo bastante sutil: “Na magia negra, você tenta interferir na vida dos outros; já na magia branca, não” (Coelho *apud* ARIAS, 1999, P.102). As pessoas que se envolviam com essa seita tinham um resultado muito concreto quando faziam esses rituais de magia negra, mas nunca de maneira tão visível quanto a experiência que aconteceu em seu apartamento.

¹⁰⁸ De acordo com Leuenberger, Crowley foi um verdadeiro buscador até que entrou para a “Aurora Dourada”, quando essa ordem já apresentava sintomas de sua posterior corrupção. Crowley viciou-se em heroína, usando essa droga até sua morte. Nos anos 1920, ele fundou em Cefalu (na Sicília), um centro espírita denominado Abadia de Thelema que ficou envolvida em terríveis boatos sobre a prática de rituais mágicos sexuais que envolviam o uso de animais. Ele foi expulso da Itália pelo governo de Mussolini, indo para a Inglaterra, onde morreu em 1947. Leuenberger chega a denominá-lo de “droga espiritual”, pela capacidade de Crowley de influenciar os jovens da época que aderiram a ele como discípulos, sendo que muitos acabaram enlouquecendo ou suicidando-se. Muitas poucas conseguiram, segundo Leuenberger, fugir à influência de Crowley, mas não sem feridas psíquicas profundas (LEUENBERGER, 1997, p. 110-111).

¹⁰⁹ Durante o envolvimento de Paulo Coelho e Raul Seixas com a seita de Crowley, os músicos colocaram suas músicas a serviço daquela sociedade, utilizando os efeitos da mensagem subliminar. Segundo Paulo Coelho, “a música era cantada e, ao fundo, apareciam as declarações de princípio da seita [...]. Eram uma espécie de mantras, totalmente técnicos, precisos, perfeitos; porque o mal [...] é muito preciso” (Coelho *apud* ARIAS, 1999, p. 110). A mensagem subliminar é uma técnica de incluir imagens ou sons em músicas, filmes, propagandas, *outdoors* etc., que só são captadas pelo inconsciente. É uma técnica considerada anti-ética, porque, justamente, induz as pessoas a consumirem ou sentirem vontade de fazer coisas sem ter consciência dessas mensagens.

Essa experiência, que continha duas qualidades que caracterizam a experiência do numinoso, ou seja, a fascinação e o terror ao mesmo tempo¹¹⁰, fez Paulo Coelho afastar-se da sociedade de Crowley. Foi uma experiência de “ver” o mal por meio de uma fumaça negra que cobria todo o interior de seu apartamento, de ouvir ruídos estranhos e de ter uma sensação horrível de que estava morrendo. Ele relata que outras pessoas tiveram a mesma experiência no mesmo dia, inclusive Raul Seixas, que também participava da seita. Apavorado, pegou a Bíblia, abriu-a ao acaso e leu uma passagem do Evangelho em que Jesus perguntava a alguém se ele acreditava em Deus e essa pessoa respondeu: “Sim, creio, mas ajude a minha incredulidade”. Ao ler essa passagem, Paulo Coelho prometeu a si mesmo que havia acabado ali o seu envolvimento com aquela seita e tudo desapareceu¹¹¹. Novamente aparece o cuidado com o guru que se seguirá em uma busca espiritual. Fica claro, nas declarações de Paulo Coelho, que ele teve uma experiência negativa com seu envolvimento com a sociedade do guru Aleister Crowley e que esse fato tornou-o mais cuidadoso com “essas coisas” – inclusive quando fala a respeito delas.

Não haveria aqui a possibilidade de associar a situação vivenciada por Paulo Coelho com o alerta de Heidegger sobre o “esquecimento do Ser pela técnica moderna”? Apesar de que as reflexões de Heidegger serão apresentadas no último capítulo, não queremos perdê-las de vista. Franz Josef Brüseke, em um texto sobre mística, magia e técnica sugere que a fascinação do homem pela técnica parece ter a mesma raiz que a pela magia. Ele recorda que, para Durkheim, “as práticas mágicas são um meio para impor ao mundo a nossa vontade” (BRÜSEKE, 2002, p.1). A própria técnica, diz o autor, “não poderia ser compreendida, também, desta maneira?” (*idem*). Heidegger utiliza a expressão “desocultamento do Ser” para definir o relacionamento do homem com a técnica. Brüseke ajuda a alcançar a compreensão do pensamento filosófico de Heidegger:

Definir a técnica como uma maneira de desocultamento significa entender a essência da técnica como a verdade do relacionamento do homem com o mundo. A técnica não é mais algo exterior e exclusivamente instrumental, mas a maneira como o homem apropria-se e

¹¹⁰ Nas investigações empreendidos por Rudolf Otto (1991) para aceder o cerne irracional do sagrado, ele menciona o fascínio e o terror como elementos do numinoso (OTTO, 1991; ver capítulo VI desta tese).

¹¹¹ Novamente aparece o cuidado com o guru que se seguirá em uma busca espiritual. Fica claro, nas declarações de Paulo Coelho, que ele teve uma experiência negativa com seu envolvimento com a sociedade do guru Aleister Crowley.

aproxima-se da natureza. Esta maneira não é algo fixo [...] encontramos diferentes *modi* de desocultamento [...] porque o Ser permite diferentes maneiras de desocultamento. Em um certo sentido podemos dizer que o Ser mostra-se sempre de um ângulo diferente no processo do seu desocultamento que foge da vontade humana de manipular as coisas. O homem não dispõe sobre o não velado (*Unverborgenheit*) que é sempre mostrar-se e ocultar-se no mesmo momento (BRÜSEKE, 2001a, p. 62).

Desocultar o Ser, portanto, remete à idéia de que algo sempre é deixado no escuro, pois o Ser nunca se revela plenamente. É sobre esse ponto que queremos associar o fato ocorrido com Paulo Coelho. Assim como o homem, ao manipular a técnica desoculta o Ser sem conhecimento de todo o seu potencial – e aqui vale recordar os exemplos de Hiroshima e Nagasaki como anúncios do esquecimento do Ser (*idem*, p. 63) –, também a manipulação da magia sem a capacidade de seu entendimento (porque transcende o horizonte da racionalidade) pode representar de fato um perigo, ainda que se considere que, “onde está o perigo, cresce também aquilo que salva” (BRÜSEKE, 1999, p. 213).

3.2. A precedência do movimento esotérico no Brasil em relação aos movimentos Nova Era e contracultura

Apesar da influência que os movimentos da Nova Era e da contracultura exerceram em nosso país, Magnani (2000) ressalta que não se pode esquecer que muitos dos elementos associados aos dois fenômenos mencionados, como o ocultismo, esoterismo ou orientalismo, existiam no Brasil há muito mais tempo. O registro de sociedades iniciáticas, como a Maçonaria, por exemplo, datam do final do século XVIII. Para ter-se uma idéia, o primeiro agrupamento de maçons registrado no Brasil é de 1797, em Pernambuco.

Magnani (2000) cita outros exemplos de sociedades iniciáticas que já existiam desde o final do século XVIII e início do século XIX: a primeira loja teosófica do Brasil foi fundada em 1902, em Curitiba; a editora e livraria “O Pensamento”, pioneira na divulgação de crenças e valores religiosos contrastantes com os que predominavam na época, foi fundada em 1907, em São Paulo; logo após, em 1909, foi criado o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, também em São Paulo; a Sociedade Antroposófica no Brasil já tinha seguidores em Porto Alegre desde 1910, mas foi oficialmente fundada em São Paulo apenas em 1935; a Sociedade

Teosófica Brasileira passou a chamar-se Eubiose em 1969; a Rosacruz Amorc é de 1956 e a Rosacruz Áurea, de 1957.

3.3. A presença do esoterismo na cultura brasileira

José Jorge Carvalho (1998) identifica uma presença tão forte da dimensão esotérica em vários segmentos da sociedade brasileira que se contrapõe à hipótese de que houve secularização em nosso país, conceito derivado da idéia weberiana de desencantamento do mundo. Magnólia Silva (1999, p. 139) também é da mesma opinião quanto à presença do esoterismo na religiosidade brasileira; entretanto, discorda quanto a não ter havido secularização por aqui, pois o panorama religioso brasileiro contemporâneo é característico de uma sociedade secularizada, principalmente porque o Brasil é um país em que a religião deixou de ser uma “tradição imposta”, na medida em que o Estado dá plena liberdade ao cidadão de escolher o seu credo. Por outro lado, Silva defende que as idéias introduzidas pelos movimentos esotéricos no Brasil foram fundamentais para a conquista dessa liberdade religiosa.

Em seu levantamento sobre os movimentos esotéricos no Brasil, Silva detectou a existência do pensamento místico-esotérico como um componente fundamental das várias culturas que formaram a cultura brasileira. Aprofundando-se mais em sua investigação, a autora depara-se com a existência de uma espécie de “arqueologia mítica” brasileira. Essa idéia proposta por Silva vai no sentido de evidenciar a existência de uma pré-história (antes da colonização do Brasil) arquetípica que aparece em narrativas, lendas, profecias e relatos escritos em que o Brasil é identificado por muitos como o lugar de uma nova terra, de uma nova civilização.

Partindo das reflexões de Foucault (1987), Silva propõe uma arqueologia, não no sentido de método de análise conforme o autor mencionado, mas como uma “pré-história arquetípica” que antecipa o futuro. Assim, a autora procura o saber contido em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas etc., seguindo o que Foucault chama de “território arqueológico” para atingir seu objetivo, que é desvelar a pré-história arquetípica brasileira. Nessa busca, Silva depara-se

com o mito de que o Brasil é o país que tem um papel fundamental na difusão do esoterismo no novo milênio que se inicia.

Esse mito, segundo Silva (2000, p. 140), que é parte da pré-história arquetípica indo-européia trazida inicialmente pelos colonizadores europeus para o Brasil e reforçada mais tarde pelos movimentos esotéricos europeus e pelos novos movimentos brasileiros e estrangeiros, continua a inspirar tanto os místicos quanto artistas e diversos profissionais, pois está impregnado nas culturas popular e erudita brasileira desde a época da colonização. O planalto central brasileiro, por exemplo, é considerado um centro energético por vários movimentos espíritas e espiritualistas, pelos movimentos teosófico e rosacruziano, assim como por diversos movimentos esotéricos de origem japonesa, indiana e européia.

Brasília teria nascido, conforme Deis Bandeira, a partir de dois grandes mitos de criação: o mito da “cidade utópica” e o da “terra prometida” (SILVA, 2000, p. 144). O primeiro mito está de acordo com as profecias feitas por Dom Bosco, padroeiro da cidade, de que Brasília seria a “capital do terceiro milênio” ou “capital da Nova Era”.

A Chapada dos Veadeiros, localizada no estado de Goiás, mais precisamente a 230 km ao Norte de Brasília, é outro local considerado especial para os esotéricos. De acordo com informações coletadas por Silva (2000, p.146), uma foto divulgada pela Agência Aero-espacial Norte-americana (a NASA) na década de 1980, indicando uma grande jazida de cristais naquele local, atraiu uma corrente migratória de esotéricos que acabaram instalando-se na região e fundaram a cidade de Alto Paraíso. A cidade, que hoje tem uma população de mais de 4.000 habitantes – cuja metade dela veio de outras localidades –, acabou tornando-se um ponto turístico para visitantes que estão em busca de terapias alternativas, pois lá estão instaladas cerca de 80 organizações não-governamentais de caráter esotérico, além de vários centros de meditação. Tia Neiva, a personalidade mais famosa do Vale do Amanhecer (local onde estão reunidas vários espaços alternativos de cura espiritual), em Planaltina, fez uma leitura espírita tão ousada de várias tradições religiosas que, segundo Carvalho, nem Allan Kardec poderia ter imaginado (Carvalho *apud* SILVA, 2000, p. 146). O Vale do Amanhecer, na opinião de Carvalho, reúne uma pluralidade de signos e rituais que tornam seu universo religioso extremamente complexo.

4. Considerações finais sobre o capítulo

Em decorrência da exposição acima, conclui-se que os movimentos da Nova Era e da contracultura, mais do que produtores de uma nova espiritualidade, são produtos da articulação entre os movimentos esotéricos que surgiram nos séculos XVIII, XIX e XX na Europa, da migração das filosofias orientais para o Ocidente e do movimento de jovens contestadores do sistema político e ideológico norte-americano. Pelo menos, parece ser a esse termo que chegaram muitos estudiosos que consideram o movimento Nova Era como um “acabamento” das idéias dos movimentos esotéricos, em uma tentativa de encontrar pontos de convergência entre ciência e religião, Oriente e Ocidente (BERGERON, 1994, p. 37).

Nesse sentido, a década de 1960, quando se registra a chegada dos mestres asiáticos¹¹² aos Estados Unidos, é um marco para os encontros e para a concretização da esperança de síntese das várias orientações e filosofias espiritualistas¹¹³. Os jovens acolheram com entusiasmo as novas filosofias divulgadas por meio da implantação de vários centros de estudos e práticas espirituais, como a meditação transcendental, a Associação Internacional para a Consciência Krishna e centros de meditação iogue, entre muitos outros, justamente porque “as características dessas religiosidades orientais estavam de acordo com os ideais de vida proposto pelos participantes do movimento contracultural” (PEREIRA, 1998, p. 4).

As experiências com drogas alucinógenas, a meditação, as técnicas da Psicologia Transpessoal etc., permitiram alcançar estados alterados de consciência e a descoberta de uma dimensão espiritual no ser humano, proporcionando um sólido alicerce para a difusão dos ideais espiritualistas do movimento Nova Era,

¹¹² A migração dos mestres espirituais orientais para os Estados Unidos foi favorecida pelo ato de exclusão da imigração asiática (BERGERON, 1994).

¹¹³ De fato, o interesse e o desejo de unir o Ocidente ao Oriente já era mais antigo. A responsável pela fundação da Sociedade Teosófica, Madame Blavatski, tinha uma relação tão estreita com o Oriente que acabou transferindo a sede da sociedade, de Nova Iorque para Adyar, na Índia, em 1878, onde permanece até hoje. O livro *Vida e ensinamento dos mestres do Extremo Oriente* (1976) de Baird T. Spalding, uma lenda nos meios esotéricos, é outro exemplo da busca pela compreensão das ocorrências incomuns para a racionalidade ocidental. Neste livro, Spalding, relata a experiência que ele e um grupo de pesquisadores tiveram durante o tempo em que realizaram uma pesquisa metafísica numa vasta região do Oriente que abrangeu uma extensa porção da Índia, do Tibete, da China e da Pérsia (atual Irã), durante a primeira metade do século XX.

inicialmente nos Estados Unidos e, posteriormente, em todo o Ocidente, repercutindo também no Brasil.

No Brasil, como vimos, as manifestações características dos movimentos Nova Era e contracultura aconteceram mais tarde, somente após a década de 1970; antes disso os jovens estavam mais preocupados com as questões materiais da existência, isto é, com as desigualdades sociais e com a falta de liberdade política que com as questões espirituais. O Tropicalismo destacou-se nesse contexto como um movimento social de contestação dos valores e padrões sociais conservadores bem ao estilo da contracultura. Os “novos baianos” (Gilberto Gil, Caetano Veloso, Gal Costa, Maria Betânia e outros), apesar de sentirem na pele que “Narciso acha feio o que não é espelho”¹¹⁴, invadiram a cinzenta São Paulo com suas roupas coloridas e seus cabelos que imitavam a moda *black power* usada pelos negros nos Estados Unidos.

Raul Seixas e Paulo Coelho, amigos e parceiros musicais, viveram ainda mais intensamente as transformações trazidas por esses dois movimentos. Além do comportamento irreverente e da elaboração de letras que contestavam o *status quo*, exploraram juntos o lado místico do hippismo, indo ao encontro de experiências com a magia proporcionada pela sociedade iniciática inspirada na doutrina do inglês Aleister Crowley. A experiência negativa que Paulo Coelho teve com essa sociedade traz à tona a velha questão sobre o Bem e o Mal. Além disso, demonstra a diversidade de conteúdos que constituem os diversos esoterismos, mais uma vez lembrando o perigo que envolve a busca espiritual e o cuidado na escolha da tradição espiritual e do guru que se pretende seguir.

Não obstante a importância da introdução dos novos valores vindos com os movimentos Nova Era e contracultura, Magnani indica que muitos dos elementos associados aos dois movimentos – como ocultismo, esoterismo e orientalismo – existiam no Brasil muito tempo antes da década de 1970, propagados por várias sociedades iniciáticas instaladas no país desde o início do século XX.

Silva vai mais além e, por meio de seu levantamento sobre a arqueologia mítica do Brasil, detecta a existência do pensamento místico-esotérico nas culturas que formaram a cultura brasileira. Segundo essa autora, os colonizadores europeus que se instalaram no Brasil trouxeram consigo o mito de que o Brasil é o país que

¹¹⁴ Frase retirada da música *Sampa*, de Caetano Veloso.

tem um papel fundamental na difusão do esoterismo no novo milênio que ora se inicia. Essa idéia foi reforçada pelos movimentos esotéricos europeus e pelos novos movimentos esotéricos brasileiros e está, dessa forma, enraizado nas culturas popular e erudita brasileira desde que o país foi colonizado.

CAPÍTULO V – O MOVIMENTO ESOTÉRICO: A CONTRIBUIÇÃO DAS INSTITUIÇÕES ESOTÉRICAS E MESTRES ESPIRITUAIS PARA A EXPANSÃO DO ESOTERISMO OCIDENTAL MODERNO

1. Instituições esotéricas ocidentais: sociedades secretas, fraternidades, correntes esotéricas

No capítulo anterior vimos que, apesar de o esoterismo ter ganhado um novo fôlego, em vários países do mundo e também no Brasil, com os movimentos da Contracultura e da Nova Era, a partir da década de 1950 e, mais fortemente, nas décadas de 1960 e 1970, o fundamento para a disseminação de uma cultura mais voltada para valores espirituais encontram-se em ensinamentos mais antigos propagados pela instalação de instituições esotéricas como a Franco-Maçonaria e as sociedades Teosófica e Antroposófica, como também por muitos mestres espirituais orientais que foram instalando-se no Ocidente durante as últimas décadas. Partindo do pressuposto de que o esoterismo comercial alimenta-se de várias fontes clássicas (teosofia, alquimia, filosofia hermética, magia cerimonial etc.), optamos por classificar algumas instituições e mestres espirituais que contribuíram para o movimento de expansão do esoterismo e, assim, sem pretender esgotar esses intrincados movimentos e relações, ao menos contribuir para clarear um pouco mais as diversas formas em que o esoterismo apresenta-se.

Apesar de a classificação ser um procedimento científico importante, sempre haverá, em última instância, uma carga de arbitrariedade por parte do cientista. No caso do esoterismo, torna-se complicado fazer uma classificação de quais escolas, fraternidades, correntes etc., são esotéricas ou mesmos as mais importantes, devido à sua amplitude e complexidade. É por isso que, segundo Riffard (1996, p. 151), quase todos os estudiosos do tema desenvolveram uma classificação própria, de acordo com os aspectos que cada qual considera mais importante: escolas ocultas, doutrinas secretas, organizações iniciáticas, fundadores, idéias, obras, datas e assim por diante. Em outro lugar, Riffard observa: “Não haverá, apesar de tudo, certeza de se permanecer no esoterismo. Quando se denomina os esoterismos, é necessário um critério, uma justificação. Pode-se admitir o lado certo da escolha, mas a escolha será feita” (*idem*, p. 46).

Essa constatação também é válida para este trabalho, para o qual se optou por fazer um levantamento sintético que desse uma idéia geral ao leitor de, pelo menos, quais correntes, mestres e escolas tiveram uma influência importante com idéias e crenças disseminadas na cultura ocidental no último século, principalmente no Brasil (que é o universo desta pesquisa). Os critérios utilizados para o levantamento foram: em primeiro lugar, obviamente – por ser o principal foco desta tese –, a existência de livros publicados; em segundo lugar, ter uma existência estabelecida e reconhecida publicamente (instituições estabelecidas legalmente, movimentos esotéricos, escolas, divulgação na mídia e na internet etc.).

1.1. *Sociedade teosófica*

O termo “Teosofia” designa um tipo de hermenêutica que se faz sobre os textos sagrados, mitos fundadores ou visões como as dos profetas. A Teosofia não é somente uma pesquisa abstrata, porque na medida em que utiliza a imaginação ativa e a experiência do símbolo que “garantem uma recuperação da experiência mítica, ela supostamente transforma aquele que a pratica” (FAIVRE, 1994, p. 30). O termo Teosofia origina-se das palavras gregas *theos* = Deus e *sofha* = sabedoria; portanto significa “sabedoria divina” e tornou-se bastante divulgado a partir da fundação da Sociedade Teosófica por Helena Petrovna Blavatsky.

Não se pode falar em Teosofia sem mencionar o nome de Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), filha de uma princesa e um coronel, que nasceu em Ekaterinoslav (Rússia). Ela adotou esse termo para denominar a instituição que fundou, bem como para publicar os ensinamentos espirituais que recebeu dos mestres orientais. Conhecida mundialmente como Madame Blavatsky ou HPB, como era chamada pelos seus adeptos, Helena Blavatsky baseou-se nos antigos princípios teosóficos¹¹⁵ para fundar a Sociedade Teosófica, juntamente com o pesquisador de eventos psíquicos americano, Henry Steel Olcott (1832-1907)¹¹⁶ e W. Q. Judg, em Nova Iorque, no ano de 1875, seguindo a incumbência recebida de

¹¹⁵ De acordo com Sadlier (2001:340), “as origens do pensamento teosófico remontam ao filósofo matemático e místico grego Pitágoras”.

¹¹⁶ Henry Steel Olcott nasceu em Orange, Nova Jersey (EUA). Além de advogado, tinha interesse no ocultismo, tornando-se um pesquisador de eventos psíquicos, função que o colocou em contato com Mme. Blavatsky que teve uma grande influência em sua vida.

seu mestre¹¹⁷ Koot Huoomi, um hindu que aparecia em suas visões desde a infância e que, segundo sua biografia, encontrou-o fisicamente, pela primeira vez, na idade de 20 anos, por ocasião de uma viagem à Inglaterra (CARVALHO, s/d). A proposta da Sociedade Teosófica era apoiar as tradições esotéricas presentes em todas as religiões encaradas também como emanções de um esoterismo principal, portador da verdade. Inspirados na figura do pensador alexandrino Amônio Saccas, a Sociedade Teosófica leva adiante seu projeto de procura de um esoterismo primeiro, por meio dos esoterismos das diversas formas religiosas (PIETROFORTE, 1997, p. 88).

De acordo com Leuenberger (1997, p. 93), Madame Blavatsky foi a personalidade que mais influenciou o renascimento do esoterismo no século XIX. Conta-se que, desde criança, Madame Blavatsky já apresentava sinais de sua paranormalidade, dizendo-se sempre estar acompanhada de seres invisíveis em suas brincadeiras, a quem chamava de “meus corcundas”. Fatos como esse fizeram que fosse diversas vezes submetida ao processo de exorcismo.

Logo após Helena Blavatski separar-se do General Nikifor Blavatsky, Governador da província russa de Erivan, a quem foi dada em casamento aos 17 anos, começou uma vida de aventureira que, segundo Leuenberger, era semelhante à de muitos outros esoteristas do século XVIII. Durante sua vida teve seis outros maridos e viajou pelo mundo inteiro: Egito, Índia, Estados Unidos e Tibete. Trabalhou como amazona em um circo e lutou ao lado de Garibaldi, na Itália. Sua maneira de viver fora dos padrões sociais idealizados pela sociedade da época deu margem a muitas controvérsias, transformando-a em um mito nos meios esotéricos até hoje.

Antes de fundar a Sociedade Teosófica, Madame Blavatsky participou ativamente de atividades em círculos espíritas nos Estados Unidos, onde

¹¹⁷ Na tradição esotérica, “mestre” é aquela entidade que alcançou um alto nível de evolução após inúmeras reencarnações e, que por amor à humanidade, renuncia à própria seqüência de desenvolvimento e permanece em nossa esfera a fim de ajudar a humanidade a progredir em sua evolução. Cada mestre tem seu reino determinado (especialidade) que é apresentado por meio de uma vibração energética denominada raio, com o objetivo de influenciar o destino da humanidade (no sentido de possibilidades e condições, nunca de interferência direta no livre-arbítrio). De acordo com os teosofistas, existem 7 raios e para cada um deles um mestre (1º raio: vontade e poder; 2º raio: amor à sabedoria; 3º raio: atividade e adaptação; 4º raio: harmonia, beleza e unidade; 5º raio: conhecimento concreto ou da ciência; 6º raio: vibração do idealismo ou da dedicação abstratos; o 7º raio é o do ritual: magia cerimonial ou da lei). O misterioso Conde de Saint-Germain é considerado o mestre representante do sétimo raio (LEUENBERGER, 1997, p. 95).

desenvolveu e treinou sua aptidão mediúnica. A Sociedade Teosófica tinha como objetivo empenhar-se no estabelecimento de verdades espirituais e buscar o que tinha de comum entre todas as religiões do mundo; além disso, dedicava-se às pesquisas das forças ocultas, secretas e mágicas, como também à investigação de todas as leis da natureza ainda não descobertas e de antigos mistérios, como os segredos das pirâmides e continentes perdidos da Atlântida e da Lemúria; essas pesquisas atraíram inúmeros adeptos. O alvo principal dessa sociedade era criar uma nova religião mundial, que fosse completamente fundamentada no conhecimento primordial oculto da humanidade (*idem*, p. 94), com o objetivo último de “difundir o conhecimento das leis que governam o universo” (SADLEIR, 2001, p. 341).

Madame Blavatsky publicou inúmeras obras, sendo que a primeira foi publicada em 1877: *Isis sem véu*. Nessa volumosa obra, editada em três volumes, ela afirmou que sempre existiu um conhecimento secreto, que é o cerne comum de todas as grandes religiões mundiais e que forma o mais importante sistema filosófico. Blavatsky conseguia fazer contato com esse conhecimento oculto por meio dos registros acáshicos. Segundo ela relata em seus livros, o universo é permeado por uma espécie de éter psíquico chamado *Akasha*, que registra tudo o que acontece e que pode ser “reproduzido” pelos médiuns e clarividentes por meio da telepatia e da clarividência (WILSON, 1988, p. 4).

Blavatsky também elaborou uma bíblia gigantesca, concluída em 1888, que tornou-se uma importante obra ocultista: *A doutrina secreta*. Esse livro célebre supostamente é a síntese da ciência, da religião e da filosofia. Blavatsky propôs-se, nessa obra, a explicar a unidade fundamental de todas as religiões e unir essas descobertas com a ciência. O conteúdo dessa obra refere-se, mais detalhadamente, aos continentes perdidos da Atlântida e Lemúria, informações que segundo Blavatsky, foram transmitidas por visitantes de fora do sistema solar. Blavatsky resgata nessa obra uma antiga idéia dos mistérios pagãos:

[...] todas as verdadeiras tradições da humanidade, em seus momentos áureos foram verdadeiras psicologias da transformação. Tinham uma apresentação religiosa para o público e uma apresentação filosófica e secreta para aqueles que haviam trilhado o caminho da ética e do desenvolvimento interior mais seriamente. [...] Essas filosofias religiosas estavam representadas no que era chamado de Escolas de Mistérios, que dividiam-se em Mistérios Maiores e Mistérios Menores. [Esses] ensinamentos [...] que estariam vivos ainda hoje,

através da ação de homens especiais, muito especiais, que atingiram um alto nível de desenvolvimento da sua natureza espiritual (CARVALHO, s/d).

Essas informações e instruções dos mestres chegavam até Helena Blavatsky, segundo testemunhas oculares na sede da Sociedade Teosófica em Adyar, Índia¹¹⁸, muitas vezes através de cartas que se materializavam do nada. Algumas dessas cartas estão guardadas no Museu Britânico. Conforme Leuenberger, era comum, nessa época, utilizar-se de fenômenos parapsicológicos para chamar a atenção das pessoas para o esoterismo.

A Sociedade Teosófica desdobrou-se de várias formas e em várias ramificações, sendo uma das mais importantes a Sociedade Antroposófica, fundada por Rudolf Steiner (1861-1925). O conteúdo transmitido pela Sociedade Teosófica e suas ramificações, que conservam os mesmos denominadores comuns, deve muito às espiritualidades orientais, sobretudo hindus¹¹⁹. Seus ensinamentos encontraram adeptos no mundo inteiro, existindo até hoje em muitos países e permanecendo bastante ativa. Os livros escritos por Madame Blavatsky continuam a ser a base da teosofia contemporânea (SADLER, 2001, p. 241). A Sociedade Teosófica tem sua própria editora no Brasil desde 1989, a Editora Teosófica, que distribui seus livros em circuito nacional por meio das grandes livrarias e de seus representantes que, geralmente, são teosofistas. Seus seguidores têm a expectativa de formar o núcleo da fraternidade universal do homem, em que o estudo da religião comparada, da filosofia e das ciências seria encorajado, tanto quanto se estimula a convivência sem distinção de cor, credo, sexo, classe social ou castas (RIFFARD, 1996, p. 683).

A Teosofia de Helena Petrovna Blavatsky é considerado uma das quatro grandes correntes esotéricas contemporâneas. O esoterismo é entendido por essa corrente como uma “doutrina secreta” e seria uma síntese de todas as filosofias e religiões sobre o Universo, o Absoluto, a Alma, quando estas ultrapassam o “limiar do pensamento”; tal síntese tem seu modelo na Índia (*idem*, p. 97). Após a morte de Madame Blavatsky, quem assumiu a Sociedade Teosófica foi seu colaborador Olcott

¹¹⁸ A sede internacional da Sociedade Teosófica foi transferida em 1878, de Nova Iorque para Adyar (Índia), onde permanece até hoje.

¹¹⁹ No início da Sociedade Teosófica, Blavatsky dedicou-se principalmente aos conhecimentos budistas. Após sua morte, Anne Besant, sua sucessora, voltou-se para o hinduísmo e para a filosofia hindu. Assim, a síntese desejada por Blavatsky entre o Oriente e o Ocidente passou a ser cada vez mais impregnada pelos ensinamentos hindus, portanto orientais (LEUENBERGER, 1997, p. 101).

e, posteriormente, Annie Besant. Annie Besant, antes de entrar para a Sociedade Teosófica, foi uma livre-pensadora e engajada na política da esquerda radical, onde conheceu Bernard Shaw e tornou-se sua amante. Ela conheceu Blavatski quando recebeu a incumbência de criticar *A doutrina secreta* para um jornal. Acredita-se que dois fatores foram primordiais para Besant mudar radicalmente sua posição e entrar para a Sociedade Teosófica: a figura carismática de Blavatski e o término de seu relacionamento com Bernard Shaw, que a teria afetado muito. Besant, juntamente com o ex-Pastor anglicano C. W. Leadbeater, secretário da sociedade na época, teve grande influência na Sociedade Teosófica.

1.1.1. A Teosofia de Böhme e de Emanuel Swedenborg

Por diversas vezes e em diversos lugares, segundo Sadleir (2001, p. 341), os nomes de Jacob Böhme (1575-1624) e de Emanuel Swedenborg (1688-1772) aparecem mencionados pelos seguidores da Teosofia. Nesse sentido, veremos brevemente quem foram esses personagens importantes para o Movimento Teosófico e para a espiritualidade em geral.

Jacob Böhme nasceu em Altseidenberg (Alemanha), em uma família muito pobre. Ironicamente, ficou conhecido como o “Príncipe da Teosofia”. Böhme foi sapateiro em Goerlitz, na Silésia, e sua vocação espiritual e de autor foi resultado de uma experiência mística desencadeada pela contemplação de um vaso de estanho. O resultado dessa iluminação foram várias obras que lhe trouxeram muitos problemas junto às autoridades eclesiásticas de Gorlitz e, em conseqüência, junto à população que o atormentava cruelmente. Seu primeiro livro foi *Aurora*, de 1612, obra em que estão descritas suas visões.

Não obstante as dificuldades que encontrou, Jacob Böhme devotou sua vida a meditar e a escrever sobre assuntos espirituais. Embora denunciado pelo clero luterano, Böhme contribuiu bastante para a espiritualização da Alemanha, inspirando muitos cristãos, principalmente aqueles que buscavam as experiências místicas. Suas principais obras – *Aurora*, *O caminho de Cristo* e *Mysterium* – revelam um conhecimento completo da Bíblia e, também, uma familiaridade com a feitiçaria e a alquimia. Segundo Sadleir (2001, p. 269), os escritos de Jacob Böhme tiveram uma

grande influência para o Movimento Teosófico contemporâneo iniciado por Helena Blavatsky.

Já o swedenborguianismo, ou Igreja da Nova Jerusalém, baseia-se nos ensinamentos de Emanuel Swedenborg, um místico sueco que nasceu em Estocolmo. Antes de se dedicar integralmente à Teologia, Swedenborg foi um cientista renomado nos campos da Cosmologia, Matemática, Geologia e Anatomia. Capaz de comunicar-se com o “outro mundo”, Emanuel Swedenborg teve uma experiência religiosa em Londres, em abril de 1744, onde, segundo Arthur Conan Doyle¹²⁰, desabrochou sua vidência:

Na mesma noite, o mundo dos Espíritos, do céu e do inferno, abriu-se convincentemente para mim, e aí encontrei muitas pessoas de meu conhecimento e de todas as condições. Desde então diariamente o Senhor abria os olhos de meu Espírito para ver, perfeitamente desperto, o que se passava no outro mundo e para conversar, em plena consciência com anjos e Espíritos (Swedenborg *apud* DOYLE, 1995, p. 36-37).

Em 1745 Swedenborg teve outra visão do que ele mesmo interpretou como visões diretas do mundo espiritual, do céu e do inferno. Na carta a Robsahm, Swedenborg relata sua terceira iluminação:

Encontrava-me em Londres e jantava tarde da noite em minha estalagem. [...] Estava faminto e comia com grande apetite. No final da refeição, senti uma espécie de névoa cobrir meus olhos e vi o teto de meu quarto repleto de horrendos répteis. Estava certo de que a obscuridade aumentaria, porém ela se desvaneceu logo e pude ver distintamente um homem sentado num dos cantos do aposento, rodeado por uma luz vibrante e radiosa. Os répteis haviam desaparecido com as trevas, e você pode bem imaginar o pavor que me dominou quando o ouvi pronunciar as seguintes palavras: “não coma tanto!”. [...] Não compreendia aquilo como efeito de qualquer causa natural. Na noite seguinte, o homem envolto pela luz apareceu novamente e disse: “Sou o Senhor Deus, criador e redentor. Escolhi-o para interpretar aos homens o sentido das Sagradas Escrituras. Ditarei o que você deverá escrever”. Dessa vez não tive medo. A visão durou cerca de 15 minutos. Nessa mesma noite, os olhos de meu homem interior foram abertos. Tornaram-se aptos para ver nos céus, no mundo dos espíritos e nos infernos (RIFFARD, 1996, p. 626).

Swedenborg nunca pregou ou fundou uma igreja, mas um seguidor de suas idéias, Robert Hindmarsh, juntamente com amigos que se encontravam para discutir os ensinamentos de Swedenborg, criaram uma igreja em Londres, no ano de 1789. Três anos depois nasceu a primeira Sociedade Swedenborguiana em Baltimore. A

¹²⁰ Arthur Conan Doyle foi o criador e autor de várias obras que contam os famosos casos resolvidos pelo detetive Sherlock Holmes. Além de um autor de renome internacional, Doyle foi Presidente da Federação Espírita Internacional.

Igreja da Nova Jerusalém desenvolveu-se a partir de uma dessas sociedades e hoje é uma congregação relativamente pequena, sendo que a maior parte de seus seguidores localiza-se no Nordeste da Europa e na Costa Leste dos Estados Unidos.

Entre seus ensinamentos, Swedenborg afirmava que Cristo é o Deus encarnado que glorificou sua humanidade e, por meio dela, estabeleceu uma nova união entre as dimensões espiritual e natural da realidade, união a que qualquer pessoa é capaz de ter acesso. Da mesma forma que Jacob Böhme, Emanuel Swedenborg também é considerado um importante influenciador do Movimento Teosófico.

1.2. Sociedade Antroposófica

A Antroposofia ou Ciência Espiritual Antroposófica foi fundada por Rudolf Steiner, que nasceu em Kraljevec (Áustria) em 27.fev.1861 e faleceu 64 anos depois, mais precisamente em 30.mar.1925, em Dornach (Suíça). Depois de alguns anos passados em Berlim como escritor de uma conhecida revista literária, Steiner dedicou-se a uma intensa atividade como conferencista e escritor, no intuito de expor e de divulgar suas idéias que futuramente seriam a base da Antroposofia.

A mesma desconfiança que rondava a vida e as obras de Madame Blavatsky também perseguiu e questionou a reputação de Rudolf Steiner. De fato, a associação de seu nome com Madame Blavatsky e a Sociedade Teosófica fez que Steiner recebesse o mesmo rótulo de ocultista fanático dos teosofistas. Colin Wilson (1988, p. 6) chega a defender que, se Steiner não tivesse se envolvido com o ocultismo, é provável que ele fosse classificado, atualmente, como um filósofo, tão preocupado em demonstrar a estreiteza do materialismo científico quanto outros filósofos, famosos a exemplo de Bergson, Merleau-Ponty, Husserl, Whitehead e outros. Uma observação de Steiner após estudar as obras de Marx e Engels expressa bem sua posição quanto ao materialismo:

Era impossível para mim encontrar qualquer relação intrínseca a tudo isso. Foi doloroso ouvi-los dizer que na história do homem são as forças econômico-materiais que propulsionam a evolução humana enquanto a espiritual é apenas uma superestrutura ideal para essa base “verdadeiramente real”. Sabia que o espírito é uma realidade. Para mim, o que os teóricos

socialistas sustentavam significava fechar os olhos para os fatos reais (Steiner *apud* WILSON, 1988, p. 40).

Para Steiner, portanto, o materialismo é uma visão unilateral e incompleta que restringe a realidade ao que se apresenta aos sentidos externos ou ao que pode ser comprovado por métodos racionais e concretos. Em uma de suas conferências sobre os quatro evangelhos cristãos, Steiner salientou: “o materialismo, quando interpenetra os mistérios religiosos, é mais pernicioso do que quando adensa ainda mais a vida exterior”. Para exemplificar essa constatação, Steiner citou o materialismo durante a Idade Média, que interpretou o processo interno e oculto da eucaristia, vivido por Jesus e seus discípulos, como algo material, pão e vinho, carne e sangue. Na sua opinião, “o materialismo invadiu a vida religiosa muito antes de apoderar-se da ciência natural” (Steiner *apud* TRIGUEIRINHO NETTO, 1994, p. 281).

A constatação de Wilson quanto à seriedade de Rudolf Steiner é, na verdade, um *mea culpa*, pois ele mesmo confessa haver acusado injustamente Steiner de escroque. Após uma investigação minuciosa sobre a vida de Steiner, Wilson descobriu um intelectual fascinado pela história das idéias, principalmente pelas idéias de Goethe, a quem Steiner dedicou uma de suas primeiras obras, *A cosmovisão de Goethe*.

Colin Wilson não hesita em levantar como hipótese que o grande erro de Rudolf Steiner foi aceitar tornar-se o chefe da Sociedade Teosófica na Alemanha. Intelectualmente falando, afirma Wilson, Rudolf Steiner era um filósofo e um historiador da cultura de brilho considerável¹²¹, enquanto o envolvimento de Madame Blavatsky durante o início de sua carreira com o espiritismo¹²², que surgiu em 1850, depunha contra sua reputação, já que esse movimento gerou muitas controvérsias e denúncias de charlatanismo, resultando em uma rejeição generalizada, principalmente entre os cientistas, a qualquer coisa que lembrasse, mesmo que vagamente, o “oculto” (WILSON, 1988, p. 4).

¹²¹ O próprio Steiner, em sua auto-biografia, definiu-se como um homem apaixonado pelas ciências modernas, mas auxiliado por sua própria clarividência (RIFFARD, 1996, p. 713).

¹²² Seria incorreto não mencionar que o envolvimento de Mme. Blavatsky com o Espiritismo foi somente no início de sua carreira e que, mais tarde, não só se distanciou do meio espírita como divergia em muitos aspectos desse movimento (ver as obras de Blavatsky *Isis sem véu* e *Doutrina secreta*).

Na verdade, Steiner não refutava os fatos básicos do espiritismo – que a vida continua após a morte e que o homem pode comunicar-se com o espírito dos mortos. Mas como Steiner já formulara sua filosofia básica nessa época e achava que os espíritas perdiam tempo com os fenômenos da comunicação – pois, na sua opinião, não era por meio de uma sessão espírita que se desvendam os reinos de significados ocultos por trás da realidade material¹²³ –, ele tinha muito mais a perder, segundo Wilson, no seu envolvimento com a Sociedade Teosófica, do que a ganhar. De qualquer forma, Steiner também foi influenciado pela Teosofia, da qual retirou as idéias de *karma* e reencarnação (*ibidem*).

As contribuições de Rudolf Steiner cobrem vários setores da teoria social, abrangendo desde o campo da organização social até as áreas mais específicas como a Pedagogia, a Medicina, a Farmacologia e a agricultura orgânica; na educação, o tratamento de crianças excepcionais, tendo inclusive curado uma criança de dez anos hidrocefala, de quem era preceptor (RIFFARD, 1996, p. 713).

No Brasil, a influência da Antroposofia pode ser verificada tanto no campo da literatura por meio dos inúmeros livros do autor e de seus seguidores editados pela Editora Antroposófica, quanto na sua aplicação prática realizada nas diversas instituições antroposóficas (editora, escolas¹²⁴, ambulatórios, clínicas, associações comunitárias etc.), sediadas em São Paulo (SP), Botucatu (SP), Juiz de Fora (MG) e Florianópolis (SC).

A Antroposofia é outra das quatro grandes correntes esotéricas contemporâneas. Para Rudolf Steiner, o esoterismo denomina-se “ciência espiritual” e é uma procura dos “mundos supra-sensíveis” cujo modelo seguido é o do esoterismo dos cristãos rosacruzes (*idem*, p. 97).

1.3. Espiritismo

O Espiritismo teve início a partir de várias formas de comunicação com os espíritos, por meio das sessões espíritas, dos fenômenos de clarividência ou da

¹²³ Segundo Steiner, para desvendar aquilo que está oculto por trás da realidade material é preciso desenvolver um tipo peculiar de visão, a “visão interior”, que é adquirida em três estágios distintos: o primeiro denomina-se pensamento ou imaginação; o segundo é de inspiração e o terceiro refere-se à intuição (WILSON, 1988, p. 9).

utilização de tábuas *ouija*¹²⁵, tornando os médiuns pessoas populares nos idos de 1900, quando houve um interesse geral pelo misticismo cristão e pelas coisas do oculto. É muito comum que o senso comum utilize os termos “espiritismo” ou “espírita” para qualquer grupo ou pessoa que acredite na existência de um mundo espiritual e na possibilidade de comunicação com “os do outro lado” (como, por exemplo, pelos seguidores da umbanda, no Brasil). No entanto, o termo “espiritismo” é reivindicado pelo Movimento Espírita Kardecista que segue os ensinamentos de Allan Kardec, pseudônimo de Hyppolyte Leon Denizard Rivail (1804-1869), que compilou e organizou a doutrina espírita em várias obras clássicas através de suas pesquisas: *O livro dos espíritos*, *O livro dos médiuns*, *O evangelho segundo o Espiritismo*, *O céu e o inferno*. No Brasil, a doutrina espírita é divulgada, entre seus pares, pelas obras de Francisco Cândido Xavier e Divaldo Pereira Franco, mas tornou-se bastante popular pelos romances espíritas psicografados, principalmente, pela médium Zíbia Gasparetto.

Nesse sistema de crenças, a vida continua após a morte por meio da existência de um corpo espiritual individual. Segundo as obras espíritas, há várias dimensões espirituais, conhecidas como colônias ou cidades espirituais, onde o espírito vive entre uma encarnação e outra, conforme seu grau de evolução. A reencarnação, segundo os espíritas, é uma oportunidade que o espírito recebe para aprender e evoluir sua consciência, a fim de propiciar o aperfeiçoamento da qualidade de vida no planeta que também passa por fases de evolução. Da mesma forma que outros movimentos esotéricos e/ou espirituais que falam da Era de Aquário, da Nova Era, uma nova fase para a humanidade, os espíritas também acreditam que o planeta Terra passa neste momento por uma fase de transição: de um planeta de provas e expiação para um planeta de regeneração, fase nova em que haverá mais harmonia porque só reencarnarão no planeta espíritos mais evoluídos.

¹²⁴ Faivre (1997, p. 105) considera Dornach um centro importante de cultura e de irradiação da Antroposofia até hoje devido, principalmente, ao sucesso das escolas steinerianas para crianças.

¹²⁵ A tábua *ouija* é uma tábua com números, letras e símbolos, em que os participantes põem as mãos e o espírito pode comunicar-se inclinando a tábua em uma direção que dê para soletrar ou de alguma forma que indique a resposta desejada.

1.4. Gnose

A palavra “gnose” provém do grego *gnôsis*, que significa “conhecimento do transcendental” (LEUENBERGER, 1997, p. 64). Entretanto, a gnose não se refere a qualquer tipo de conhecimento, mas aquele que é interior, oculto, ou seja, diz respeito à compreensão transcendental de Deus adquirida por meio da experiência direta. Portanto, esse conceito indica o conteúdo esotérico dentro de um determinado sistema religioso, sendo que todas as grandes religiões mundiais têm o seu lado gnóstico. Nessa perspectiva, o termo “gnose” pode designar tanto a própria atitude espiritual e intelectual quanto os *corpus* de referência que o ilustram. Um desses *corpus*, que constitui um conjunto muito específico, é o gnosticismo (FAIVRE, 1994, p. 32).

Segundo Sadleir (2001, p. 246), embora as origens do gnosticismo pareçam remontar ao paganismo e às seitas judaicas (talvez cabalísticas) antes da vinda de Jesus Cristo, geralmente o termo gnóstico está ligado aos ensinamentos daqueles cristãos do século I d. C. que não faziam parte das igrejas cristãs ortodoxas. Até os séculos II e III o gnosticismo já estava pulverizado em vários grupos dispersos, embora geralmente fossem constituídos por duas escolas principais, consideradas heréticas pelas autoridades da religião oficial cristã: os basilidianos e os valentinianos.

A Escola Basilidiana foi fundada por Basíledes de Alexandria, nascido no começo do século II. Basíledes afirmava ter recebido suas doutrinas esotéricas de Claucias, um apóstolo de São Pedro. Os valentinianos, por sua vez, eram influenciados pelo místico cristão Valentino de Frebonis (São Valentino). Ambos enfatizavam o conhecimento direto ou experiência interior de Deus.

De acordo com Sadleir, até o ano de 1945, quando foram descobertos os “documentos apócrifos”, em uma escavação em Nag Hammadi (Egito), tudo o que se sabia sobre o gnosticismo era proveniente dos registros de seus comentaristas, teólogos e pensadores da época, como Irineu, Hipólito, Tertuliano, Orígenes e Plotino. Esses “documentos apócrifos”, que contêm a base das escrituras das crenças do gnosticismo, incluem vários evangelhos, sendo os principais: o Evangelho Apócrifo de Tomé; o Evangelho da Verdade; o Evangelho de Tiago (irmão de Jesus); o Evangelho de Felipe; a Exegese da Alma; a Origem do Mundo;

os Diálogos do Salvador; o Apocalipse de Paulo; os Atos de Pedro e dos Doze Apóstolos e o Evangelho de Maria Madalena. Esses textos estão escritos em coptas, uma língua derivada do egípcio antigo, falada até o século XVI, sendo que seu emprego hoje está basicamente restrito à liturgia da Igreja Coptica. O conteúdo desses textos expressa e documenta os ensinamentos de Adão, de Jesus Cristo e de seus discípulos, entre outros, auxiliando na explicação de muitos ensinamentos esotéricos “ocultos” do judaísmo e do cristianismo.

O sistema de crenças do gnosticismo baseia-se, principalmente, na busca individual do conhecimento espiritual e na experiência pessoal do Espírito Santo. Os gnósticos rejeitam a base das crenças da Igreja Romana – como, por exemplo, a de que a fé cega e a aceitação de Jesus Cristo como o salvador são a única fonte de salvação. Para eles, Jesus é um Deus-homem, um mestre espiritual iluminado que mostrou o caminho da salvação, oferecendo meios (como a auto-investigação e a experiência pessoal) para atingir a gnose ou conhecimento experimental.

No conteúdo dos Documentos Apócrifos, a luz interior de Deus não é simplesmente uma metáfora conforme a concepção da igreja cristã ortodoxa grega, mas algo que se pode experimentar de fato. O conteúdo esotérico desses documentos oferece novos relatos sobre a descoberta do conhecimento de Adão e Eva no Éden; a luz interior de Deus; técnicas de meditação; experiências de saída do corpo físico; viagens às esferas celestes e muitos outros ensinamentos que contestam as crenças estabelecidas ou dogmas da Igreja de Roma.

Para Faivre (1994, p. 31), a gnose pode ser concebida como um “saber totalizante, uma captação das relações fundamentais [...] que existiriam entre os vários níveis de realidade”. Nesse sentido, a gnose representaria o método de acesso a esse saber totalizante. Opõe-se à metafísica aristotélica por não dissociar o sujeito do eu e do mundo exterior, em uma visão unitária da realidade. A gnose das correntes esotéricas é, portanto, conhecimento e atitude espiritual e intelectual, pois as práticas gnósticas enfatizam o conhecimento por meio da experiência subjetiva de Deus ao invés da fé cega ou de regras de vida. Em outras palavras, a partir do momento que se “sabe”, a fé não é mais necessária.

1.5. Hermetismo

Faivre emprega o hermetismo, no seu sentido estrito, para referir-se ao conhecimento presente no *Corpus Hermeticum*, atribuído a Hermes Trismegisto (FAIVRE, 1994, p. 32), mas normalmente ele é utilizado para designar o esoterismo em geral e também a alquimia. De acordo com Leuenberger (1997, p. 51), Hermes Trismegisto “é uma figura lendária, semi-deus e semi-homem; é a personificação do princípio esotérico no limiar entre a época do antigo império egípcio e o helenismo”. Entre os deuses egípcios, Hermes seria o deus Thot, da sabedoria, que englobou todo o seu conhecimento em um livro denominado *Livro de Thot*. Conta uma lenda que Alexandre Magno descobriu a múmia de Hermes Trismegisto onde hoje é a cidade de Alexandria e que em suas mãos havia uma tábua de esmeralda em que estavam gravadas as leis básicas do Cosmos: a *Tábula Smaragdina*. Leuenberger (*idem*, p. 53) sintetiza as leis herméticas de Hermes Trismegisto em quatro princípios fundamentais, que reproduzimos abaixo por serem consideradas até hoje como o texto básico de todo o esoterismo ocidental:

1. “Tudo o que acontece no âmbito superior tem seu correspondente também nos âmbitos inferiores. O que acontece na esfera mais elevada, influencia a esfera inferior; e, ao contrário, tudo o que acontece na esfera inferior é um reflexo daquilo que existe na superior. Resumindo, esse princípio é citado como: ‘Em cima, como embaixo’”.
2. “Tudo no mundo é polar. Isso significa que tudo o que existe apresenta-se de duas formas; tudo se acha disponível em dois pólos que estão em tensão mútua, como masculino-feminino, positivo-negativo, visível-invisível e assim por diante”.
3. “Entre esses acontecimentos repletos de tensão representados por pólos diferentes, existe um fluxo mútuo de forças que faz surgir algo novo, ou seja, uma terceira coisa que, junto com os dois primeiros pólos, forma uma nova unidade. Essa unidade torna-se então um pólo de tensão. Quando, por exemplo, um homem e uma mulher geram um filho, aparece uma nova unidade familiar, que pode desenvolver-se também em outra família se viver em sua comunidade. Duas comunidades podem ser o ponto de partida para uma cidade e assim por diante. O exemplo pode ser ampliado até chegarmos a toda a humanidade”.
4. “Tudo no cosmos é cíclico, rítmico e está sujeito à lei do equilíbrio ou da compensação. São exemplos o batimento cardíaco, a respiração ou a lei da gravidade no universo que faz com que os astros percorram órbitas exatamente calculáveis e que, ao longo dos milênios, se enquadraram tão bem que surgiu uma organização perfeitamente reconhecível. Se não houvesse esse equilíbrio, o cosmos há muito teria saído dos eixos e teria sido destruído. A toda atividade corresponde um momento de pausa. A expansão e a contração do coração formam a batida cardíaca; a inspiração e a expiração constituem a respiração. E tudo isso acontece numa certa harmonia; caso contrário, nem poderia funcionar” (LEUENBERGER, 1997, P. 53).

1.6. A Fraternidade Rosicruciana e a AMORC

Sadlier (2001, p. 307) alerta que as semelhanças de símbolo e nome que há entre a Fraternidade Rosicruciana e a AMORC (Antiga e Mística Ordem Rosæ Crucis) não devem confundir essas duas organizações como se fossem uma única, como freqüentemente acontece, porque na verdade não há nenhuma conexão entre elas.

1.6.1. Fraternidade Rosicruciana

De acordo com a lenda rosicruciana, foi no início do século XVII – mais especificamente em 1614 –, em Kassel, a partir de um pequeno manifesto anônimo de 38 páginas em alemão, a *Fama fraternitatis* “da ordem louvável da cruz de Rosa” dirigida a “todos os eruditos da Europa”, que começaram os primeiros textos impressos conhecidos relativos à Rosa-Cruz. O conteúdo desse manifesto, por um lado, refere-se a uma crítica à situação espiritual da Europa e a considerações sobre uma possível redenção proporcionada por uma ciência universal em que estariam unidos coração e conhecimento – mas não por meio das igrejas como até então se acreditava. Por outro lado, apresenta resquícios da cabala cristã, do pitagorismo e uma forte marca do paracelsismo. Também relata a biografia de um personagem mítico, Christian Rosenkreutz ou CRC, grande viajante que, após passar temporadas no Egito e na Arábia, voltou à Alemanha para fundar a Fraternidade.

Sadlier (2001, P. 307) afirma que variam as opiniões sobre esse personagem. Enquanto alguns acreditam que ele realmente tenha existido conforme diz a lenda, outros defendem que seu nome é um pseudônimo para uma outra pessoa histórica, *sir Francis Bacon* (1561-1626) e, outros ainda, vêem as lendas como parábolas, contos simbólicos que contêm verdades mais profundas.

As pesquisas de J. Gordon Melton sugerem que a Fraternidade Rosicruciana ter-se-ia originado de um pastor luterano alemão chamado Johann Valentin Andrae (1586-1654). Muitos acreditam que Andrae teria formado uma sociedade combinando seus interesses por misticismo, ocultismo e reforma da vida social. Esses documentos tornaram-se populares na Europa, onde se formaram sociedades. Na Inglaterra, a sociedade foi patrocinada por Robert Fludd (1574-1637)

e Michael Maier (1588-1622) e, na Alemanha, por Johann Jacob Zimmermann (1665-1822) e seu discípulo Johannes Kelpius (1673-1708).

Nos Estados Unidos, a Fraternidade Rosicruciana foi fundada por Max Heindel (1865-1919) que nasceu na Dinamarca, com o nome de Carl Louis Van Grasshoff. Heindel era um engenheiro que estudava ocultismo e metafísica em busca de conhecimento espiritual. Em uma viagem para a Alemanha, Heindel teve diversas visões em que lhe apareceram um dos Irmãos Anciãos da Ordem Rosicruciana. Em uma dessas visões, Heindel recebeu a incumbência de estudar com um mestre, que, segundo Sadlier (*idem*, p. 309), deve ter sido Rudolf Steiner. Hoje o texto principal dos ensinamentos rosacruceanos é a obra *A concepção Rosa Cruz de Cosmos*, publicada em 1909, depois que Heindel voltou aos EUA. O primeiro centro foi fundado no Distrito de Colúmbia. O centro em Mount Ecclesia, Oceanside, na Califórnia, que é considerado a sede da organização até hoje, foi fruto de uma visão de Heindel, quando ele recuperava-se em um hospital de problemas cardíacos. Depois da morte de Heindel, sua esposa Augusta Foss Heindel levou adiante seu trabalho.

A Fraternidade Rosicruciana tornou-se uma organização internacional cujo objetivo é disseminar a religião cristã por intermédio do conhecimento ocultista e esotérico. A divulgação desses ensinamentos é realizada por meio de cursos por correspondência, estudos bíblicos, astrologia espiritual, ocultismo e atividades de cura. Esses ensinamentos fornecem relatos da natureza do mundo visível e invisível, da evolução do homem (passado, presente e futuro), da natureza da alma e da essência divina do espírito e das aplicações das Leis da Natureza (como, por exemplo, a Lei das Conseqüências e a Lei do Renascimento). Além desses ensinamentos, a Fraternidade Rosicruciana prega que o propósito da evolução humana é trabalhar em harmonia com o plano de Deus e que o serviço ao próximo é o caminho mais direto para a iluminação espiritual.

1.6.2. AMORC ou Ordem Rosacruz (Antiga e Mística Ordem Rosæ Crucis)

Essa ordem é uma fraternidade de homens e mulheres que se esforçam para alcançar o conhecimento da Verdade, estudando antigos ensinamentos. Reza a tradição que a AMORC está ligada às escolas de mistério do antigo Egito. É

provável que essas escolas tenham surgido em, aproximadamente, 5000 a. C., mas o primeiro faraó que teria organizado aulas particulares sobre as artes e ciências secretas foi Ahmose I (1580-1557 a. C.). Acredita-se que o faraó que teria organizado a primeira irmandade secreta, denominada Illuminati, com o objetivo de preservar e disseminar esses ensinamentos, foi Thutmose III (1500-1447 a. C.). Já a introdução da rosa e da cruz como símbolos da irmandade, assim como a construção de um templo Illuminati em forma de cruz na cidade de al-Amarna, no Egito, é atribuída, tradicionalmente, ao faraó Amenhotep IV, também conhecido como Akhnaten (1378-1350 a. C.). Essa fraternidade, também chamada às vezes de Grande Irmandade Branca, conquistou durante os séculos seguintes a reputação de ser um centro de conhecimento de ensinamentos secretos de verdade superior.

Sadlier (2001, p. 304) ressalta que muitos dos grandes mestres conhecidos como Hermes Trismegistus, Salomão, Pitágoras, Demócrito, Sócrates, Platão e Aristóteles – e até mesmo Jesus Cristo – são considerados, supostamente, membros que fizeram parte da grande fraternidade rosacruz. Comenta-se que, na medida em que esses artífices rosacruzes foram espalhando esse conhecimento pelo mundo, ficaram conhecidos como os Essênios na Palestina e Terapeutas na Grécia.

Foi no início do século XVII, na Alemanha, a partir da invenção da imprensa, que os ensinamentos rosacruceanos ficaram rapidamente conhecidos por um público maior. Mais recentemente, outro fator que contribuiu bastante para a disseminação dos conhecimentos rosacruzes foi o estabelecimento da AMORC nos Estados Unidos, em 1915, por Harvey Spender Lewis (1883-1939). Faivre (1994, p.104) chega a ressaltar que a AMORC, pelo amplo círculo de adeptos que conquistou, foi o primeiro movimento de massa da história do esoterismo ocidental. Os cursos, conferências e bibliotecas proporcionados a seus membros são especificidades dessa sociedade, que é bastante aberta ao mundo exterior.

Harvey Spencer Lewis, além de escritor e artista, interessava-se muito pelo estudo do ocultismo, tanto que criou o New York Institute for Psychical Research (Instituto Nova-iorquino de Pesquisas Psíquicas). Seu encontro, em 1908, com a sra. May Banks-Stacy, membro da Ordem Rosacruz, resultou na sua viagem à Europa, onde recebeu sua iniciação na organização, assim como a autorização para fundar grupos na América.

Nos anos 1930, Lewis chegou a fundar uma sede que incluía uma universidade, um planetário, uma biblioteca de pesquisas e o famoso museu egípcio. Talvez por não ser uma religião e aceitar em sua irmandade adeptos de qualquer religião, a AMORC hoje conta com milhares de membros em todo o mundo (SADLIER, 2001, p. 305). Hoje existem muitas ordens neo-rosicrucianas, sendo que algumas são mais proselitistas e outras mais voltadas para um ensinamento de tipo mais gnóstico.

O objetivo da Ordem Rosacruz é guiar seu adepto para maior compreensão maior do seu próprio ser, para que ele descubra qual é o seu propósito na existência terrena, já que a crença subjacente é a de que cada pessoa tem determinadas lições para aprender e que, na medida em que são aprendidas, há um processo de evolução pessoal. Seus adeptos recebem as monografias pelo correio, que são estudadas na privacidade do lar. O conteúdo das monografias inclui conhecimentos sobre as influências cósmicas invisíveis que podem ser conquistadas por meio de níveis superiores de consciência, assim como experiências simples que o adepto pode realizar para comprovar os princípios estudados. Os ensinamentos, experiências e rituais realizados pelo adepto devem ser guardados em sigilo. Segundo entrevista com uma ex-adepta da AMORC, esse sigilo é recomendado porque os ensinamentos são graduados, necessitando, portanto, de uma iniciação, um caminho a ser percorrido (entrevista realizada pessoalmente em mai.2003). Uma forma de controle utilizada pela organização para administrar essa graduação é colocando senhas no interior das monografias que só são descobertas mediante sua leitura.

1.7. Franco-Maçonaria

Enquanto Riffard (1996, p. 627) afirma que a Franco-Maçonaria é a fraternidade masculina mais antiga do mundo, Sadlier (2001, p. 298) enfatiza que a Franco-Maçonaria, juntamente com a Ordem Rosacruz, são as ordens esotéricas mais conhecidas. A Maçonaria é um termo bastante genérico, pois designa uma diversidade de movimentos. A base desses movimentos é liberdade de pensamento, o que explica o papel político do movimento maçônico em sua origem contra os movimentos político e econômico que sustentavam a monarquia e o feudalismo,

assim como o dogmatismo da Igreja Católica. Essa liberdade pode ser verificada até hoje na autonomia de suas organizações (as “lojas maçônicas”).

No Brasil, segundo estudiosos (principalmente Gomes (1975)), as primeiras lojas maçônicas teriam surgido por volta de 1782, sendo considerado o primeiro movimento esotérico a instalar-se no país. Os maçônicos introduziram os ideais liberais republicanos, desempenhando um papel político significativo na promoção da modernidade política, econômica e também religiosa, na medida em que se destacaram como uma outra tradição religiosa contra a perseguição e hegemonia do catolicismo no Brasil colonial.

Apesar de a organização reunir-se basicamente para fins sociais e de enfatizar a importância de atividades cívicas e patrióticas, a Franco-Maçonaria difere da maioria de outros órgãos de fraternidade porque exige como condição necessária para admissão de seus adeptos que acreditem em Deus e que se aperfeiçoem espiritualmente, mantendo os mais elevados padrões morais.

Na opinião de Sadlier (2001, p. 299), os fundadores da Maçonaria não eram trabalhadores, como cortadores de pedra ou escultores, como geralmente se acredita. Segundo ele, a Maçonaria teria sido fundada no século XVII por fidalgos que formaram clubes chamados de “lojas” para fins sociais, mas também para discutir conhecimentos relacionados às artes liberais e às ciências, que estavam nos seus primórdios naquela época. Essas fraternidades eram geralmente secretas ou semi-secretas, com o objetivo de buscar o aperfeiçoamento humano por meio da fraternidade universal, da liberdade de consciência e do rompimento com qualquer dogma religioso.

1.8. Fraternidades, grupos e associações

São várias as fraternidades, grupos e associações de estudo de todos os gêneros. Nas Américas Central e do Sul, a “Grande Fraternidade Universal” transmite ensinamentos pré-colombianos e faz especulações sobre a Era de Aquário. Também na América do Sul, a Nova Acrópole, desde sua fundação pelo argentino Angel Livraga (1930-1962) nos anos 1950 atrai milhares de pessoas. A Associação Gnóstica de Estudos Antropológicos e Culturais, também fundada nos anos 1950, na América Latina, pelo colombiano Samael Aun Weor (1917-1977), fala

de budismo, tantrismo, antroposofia steineriana, alquimia sexual e ensinamentos de Gurdjeff.

1.8.1. Grande Fraternidade Branca – os Mestres Ascencionados

A Grande Fraternidade Branca é uma ordem espiritual de Mestres do Ocidente e do Oriente conhecidos como “Mestres Ascensionados”. Os ensinamentos dos Mestres Ascensionados, que, segundo seus seguidores, constituem as Verdades Universais, foram transmitidos para Mark L. Prophet e Elizabeth Care Prophet e transmitidos ao público, seguidores ou a qualquer pessoa que se disponha a conhecê-los por meio das publicações da Summit Lighthouse. No Brasil há inúmeros grupos que se apresentam como fazendo parte da Fraternidade Branca e que, além de utilizarem os livros do casal Prophet na divulgação dos conhecimentos transmitidos pelos mestres ascensos, tem seus próprios canalizadores das mensagens dos mestres.

Os Mestres Ascensionados podem entrar em contato com qualquer pessoa, desde que ela tenha alcançado um nível de consciência capaz de “ver” além do mundo material. Várias personalidades importantes do Esoterismo Ocidental, como Mme. Blavatsky, da Sociedade Teosófica, e Rudolf Steiner, da Sociedade Antroposófica, foram orientados por algum desses mestres.

Apesar de a Summit Lighthouse (que apresento aqui como um dos grupos representantes da Fraternidade Branca) ser uma instituição mais conhecida publicamente por meio da publicação de livros e das atividades desenvolvidas, existem inúmeros outros grupos espalhados pelo Brasil, alguns completamente desconhecidos publicamente, que, após um curso de iniciação, formam novos grupos, ramificando-se em várias cidades do país.

7.7.1.1. Summit Lighthouse

A Summit Lighthouse é provavelmente a instituição mais conhecida, internacionalmente, que segue os ensinamentos dos mestres ascensionados. Essa organização foi fundada em 1958, em Washington D.C., por Mark Prophet, sob o patrocínio do Mestre Ascenso El Morya, e tinha como propósito lançar um

movimento global por meio da publicação e divulgação dos ensinamentos dos Mestres Ascensos da Grande Fraternidade Branca, que eram ditados aos seus mensageiros Mark L. Prophet e sua esposa, Elizabeth Clare Prophet.

Mark L. Prophet nasceu em 24 de dezembro de 1918, em Chippewa Falls, Wisconsin. Religioso desde criança, Mark foi criado na Igreja Pentecostal, estudou os ensinamentos de Paramahansa Yogananda, na Self Realization Fellowship, associou-se à Ordem Rosacruz e, aparentemente, foi inspirado pela Teosofia. No período de 1945 a 1953, Mark Prophet proferiu palestras sobre o misticismo cristão e oriental e depois começou a publicar uma série de cartas aos seus discípulos chamadas *Notas do Ashram*, que, segundo ele, teriam sido ditadas pelo Mestre Ascensionado El Morya.

Após o falecimento do marido em 1973, Elizabeth Prophet assumiu a comunidade espiritual Summit Lighthouse, com sede no estado de Montana (EUA) e grupos de estudo nas principais cidades do mundo, com a missão de propiciar o desenvolvimento do potencial espiritual da humanidade e o crescimento espiritual individual por meio da busca da verdade do eu interior e do conhecimento das leis cósmicas e de suas aplicações pessoais e planetárias.

Elizabeth L. Prophet, nasceu em 1939 na cidade de Red Bank, New Jersey. Desde criança ela interessava-se pelos conhecimentos espirituais, tanto que aos nove anos já estudava as obras de Mary Baker Eddy¹²⁶ na Igreja da Ciência Cristã. Foi no ano de 1961 que ela conheceu Mark L. Prophet, quando participou de uma reunião da Summit Lighthouse em Boston. Após um treinamento espiritual de três anos com Mark Prophet, recebeu a unção do Mestre Ascensionado Saint Germain para que fosse a mensageira da Grande Fraternidade Branca. Eles casaram-se em 1963 e tiveram um filho e três filhas.

¹²⁶ A americana Mary Baker Eddy, após um grave acidente em 1866, curou-se instantaneamente ao ler o relato das curas efetuadas por Jesus. Convencida de que as obras de Jesus fundamentavam-se em uma lei divina estabelecida e que poderia ser aplicada em qualquer época e para qualquer pessoa, dedicou-se a estudar profundamente essa lei que denominou de “Ciência Cristã” (Christian Science). Após aprender e comprovar na prática a eficiência dessa lei na cura dos doentes, Mary Baker Eddy escreveu o livro *Ciência e saúde com a chave das Escrituras*. Para divulgar a Ciência Cristã e publicar suas obras, Mary Baker Eddy fundou a Igreja de Cristo Cientista e a revista *The Christian Science Publishing Society*, que contém artigos e testemunhos que corroboram o que é ensinado em seu livro *Ciência e saúde*. Chama a atenção em um prospecto distribuído durante a XI Bienal Internacional do Livro de 2003 a seguinte afirmação: “os leitores de Paulo Coelho, Roberto Shinyashiki, Lair Ribeiro, Deepak Chopra, Louise Hay e Dalai Lama, ficarão interessados em ler *Ciência e saúde* de Mary Baker Eddy” (prospecto distribuído na XI Bienal Internacional do Livro em maio de 2003, Rio de Janeiro).

A Summit Lighthouse do Brasil conta com milhares de membros e grupos de estudos situados nas principais cidades. De acordo com seus seguidores, nesses grupos os participantes encontram apoio espiritual, informações, cursos regulares e um grande acervo de obras traduzidas para o português. Os ensinamentos dos mestres ascensionados estão disseminados em todo o mundo, principalmente por meio das palestras proferidas por Elizabeth Prophet em mais de 30 países, e dos mais de 50 livros escritos por ela, que já venderam mais de um milhão de cópias. Além das palestras e dos livros, os ensinamentos também são repassados em mais de 250 centros de estudo espalhados em 35 países e em programas de TV a cabo que atingem milhões de pessoas.

De acordo com um pronunciamento do Mestre Ascenso El Morya, Chefe do Conselho de Darjeeling da Grande Fraternidade Branca, realizado em seu retiro etérico sobre Darjeeling, na Índia, e trazido a público por Mark Prophet e Elizabeth Prophet, o conteúdo das obras publicadas pela Summit Lighthouse, apesar de ser impresso por meio humano, não pertence aos meios humanos. “Possui luz e é carregado com a radiação do propósito cósmico” (PROPHET & PROPHET, 2002, p. 123).

Os mestres ascensionados enfatizam a importância da ciência da palavra falada, ou seja, através de “decretos dinâmicos” que combinam oração, meditação e visualizações, com ênfase especial em afirmações que usam o nome de Deus (“eu sou o que eu sou”¹²⁷), os discípulos direcionam a luz de Deus para a solução de problemas pessoais e planetários. A sede internacional do movimento, uma organização secular denominada Fraternidade dos Guardiões da Chama, que congrega a Summit Lighthouse, a Igreja Universal Triunfante, a Summit University Press e a Summit University, está localizada em Royal Teton Ranch em Park Country (Montana, EUA) e abriga uma comunidade auto-suficiente em que os discípulos podem fazer retiros de 12 semanas ou cursos de verão.

De acordo com as tradições dos Mestres Ascensionados, a humanidade afastou-se tanto das Leis Cósmicas que esqueceu o seu “verdadeiro eu” como Deus.

¹²⁷ Para os adeptos da Fraternidade Branca as palavras tem poder. Portanto, para essa crença, quando uma pessoa utiliza uma frase começando com os termos “Eu Sou...” (um dos nomes de Deus), ela está na verdade decretando a sua realidade. Por isso, a instrução para o uso de afirmações positivas como “Eu sou a luz”, “Eu sou prosperidade” e assim por diante.

Sanat Kumara, um dos Sete Kumaras Sagrados¹²⁸ e tido como o Senhor do Mundo ou Logos Planetários, recebeu a licença dos Senhores Solares para estabelecer na Terra o retiro de Shamballa, um *ashram* situado no Deserto de Gobi (no princípio físico, mas que na Idade Média foi transferido para o plano invisível), de onde os Mestres Ascensionados trabalham juntamente com os que habitam a Terra para a elevação da consciência do mundo. Os Mestres ensinam que todos as pessoas têm a capacidade de perceber a Luz de Deus, como o Cristo Interior ou o Buda Interior, assim como a habilidade de transcender a roda das encarnações e ascender, como fez Jesus Cristo e muitos outros (SADLEIR, 2001, p. 357-358).

Os autores dos livros publicados pela Summit Lighthouse do Brasil são basicamente o casal americano Mark Prophet e Elizabeth Clare Prophet, fundadores da organização nos EUA, em 1958. De acordo com Frederico Poy, expositor da Summit Light do Brasil na Bienal do Livro de 2003, os principais ensinamentos divulgados por meio da literatura publicada pela Editora Summit Lighthouse do Brasil são:

- a Roda das Reencarnações: refere-se à idéia de que o homem reencarna muitas vezes para que, em um processo evolutivo, siga purificando-se até atingir os Reinos Iluminados e Ascensionados;
- a Lei do Carma: o carma pode ser positivo ou negativo. O carma positivo é o retorno das energias positivas desencadeadas por nossas ações que estavam em harmonia com a Lei Divina. O carma negativo, ao contrário, é o retorno da energia desqualificada devido às nossas ações equivocadas. Em outras palavras, a energia desqualificada retorna à fonte geradora para ser requalificada, geralmente através do sofrimento. Mas, atualmente, o sofrimento não é mais necessário, pois pode-se requalificar o carma negativo por meio da prestação de serviços à humanidade ou, ainda, queimá-lo por meio da invocação da Chama Violeta;
- a Chama Violeta é uma energia transformadora de coloração roxa que se assemelha a uma chama. Essa energia, quando é visualizada e invocada, atua em todos os níveis (físico, mental, emocional e psicológico), produzindo bem-estar e elevação da consciência espiritual porque tem o poder de

¹²⁸ Kumara = Buda; são seres de elevadíssima estatura espiritual na hierarquia esotérica.

dissolver bloqueios psicológicos, estresse, pensamentos e sentimentos negativos;

- o processo de ascensão: a ascensão ou ressurreição é o processo de retorno definitivo à Consciência Una ou Unidade Cósmica, ou seja, quando o indivíduo atinge a harmonia perfeita de seus corpos¹²⁹, atinge a ascensão e sai definitivamente do plano material e, conseqüentemente, da Roda das Reencarnações e
- Ciência da Palavra Falada: refere-se ao extraordinário poder da palavra e do som. O Verbo, substanciado no estrondoso “haja luz”, foi a chave utilizada pelo maior de todos os criadores para dar existência ao mundo e suas criaturas. Os Grandes Iniciados sempre estiveram cientes dessa verdade, que por muito tempo ficou relegada ao esquecimento da grande maioria das pessoas, mas que sobreviveu entre os adeptos do Oriente e místicos do Ocidente. A Ciência da Palavra Falada é uma técnica oferecida pelos Mestres Ascensos que reúne fórmulas simples e precisas para invocar a luz e direcioná-la tanto para situações individuais quanto universais. Esse instrumento, derivado da antiga tradição esotérica, combina afirmações, meditações, mantras, visualizações e exercícios respiratórios com um tipo de oração dinâmica, denominado “decretos” (entrevista, mai.2003).

2. Mestres espirituais

Inúmeros mestres espirituais têm exercido uma grande influência não só em seus seguidores ou discípulos como também em um grande número de pessoas em vários países. Aqui serão identificados algumas dessas pessoas consideradas especiais, cujas idéias não raramente são institucionalizadas em escolas, centros de meditação, institutos, hospitais, fundações etc., em seus países de origem e, muitas vezes, estendendo-se também para outros países.

¹²⁹ Esotericamente, para o homem cumprir sua trajetória de evolução e ascensão, foram concedidos a cada ser humano quatro corpos para a manifestação da matéria relacionados aos elementos na seguinte ordem: 1. corpo físico: elemento terra; 2. corpo etérico: elemento fogo; 3. corpo emocional: elemento água; 4. corpo mental: elemento ar. Da harmonia e equilíbrio desses quatro corpos depende a evolução do Ser.

2.1. Sathya Sai Baba

Dizem que é praticamente impossível dizer quem é Sai Baba e que só estando diante de sua presença é possível sentir o quão extraordinário e surpreendente pode ser uma experiência divina proporcionada por essa personalidade inexplicável para a mente relativa (MARTINELLI, s/d, p. 24). Ele é considerado, juntamente como o Papa João Paulo II e o Dalai Lama, uma das três mais importantes lideranças espirituais do planeta.

Sathya Sai Baba nasceu em Puttaparthi, uma pequena vila no Sul da Índia, no dia 23 de novembro de 1926, recebendo o nome de Sathya Narayana Raju. Desde pequeno manifestou poderes paranormais – na escola, materializava doces, flores e cinza sagrada (*vibuth*) para seus amigos. Discursava longos textos no antigo idioma sagrado dos hindus, o sânscrito, e antes dos dez anos já discutia filosofia com velhos mestres. Na adolescência foi picado por um escorpião negro – sinal de morte certa em poucas horas. Sem sentir os sintomas do envenenamento, Sai Baba foi tornando-se mais quieto e rígido. No dia 29 de outubro de 1940, quando tinha 14 anos, Sai Baba saiu desse estado e declarou à família que tinha a missão de promover a regeneração espiritual da humanidade, ensinando e demonstrando os mais elevados princípios da Verdade, Retidão, Paz e Amor.

O *ashram* de Sathya Sai Baba, construído por seus devotos próximo à vila onde nasceu, foi inaugurado em 23 de novembro de 1950. Ele é chamado *Prashanti Nilayam* (“A morada da paz suprema”) e tem sido o local de aglomeração de milhões de peregrinos espirituais de várias religiões de todo o mundo.

Por ter fundado várias escolas e universidades gratuitas onde aplica um método de ensino inovador e revolucionário – o Método Sathya Sai de Educação em Valores Humanos –, Sathya Sai Baba tem sido considerado um grande educador, não só na Índia como em todo o mundo. Para Sai Baba, a verdadeira espiritualidade é uma combinação entre espírito e mundo, ou seja, entre os compromissos espirituais e as obrigações sociais. Foi dentro dessa perspectiva que ele também construiu e mantém o maior e mais bem equipado hospital da Índia, que atende a milhares de pessoas gratuitamente, além de desenvolver atualmente o maior projeto de distribuição de água potável da Índia, já tendo beneficiado mais de um milhão de pessoas.

Não é só na Índia, onde Sai Baba é considerado um avatar (Deus-homem), que a sua influência é considerável. No Brasil, ele também ganha cada vez mais seguidores. Em 1992 o Comitê Coordenador do Brasil instituiu a Fundação Bhagavan Sri Sathya Sai Baba (Fundação Sai), com o objetivo básico de apoiar administrativa e financeiramente seus projetos nas áreas de educação e desenvolvimento espiritual, além das áreas de publicações e difusão, que também compõem o Comitê. Além da fundação, há vários grupos, comitês, sítios na internet e inúmeros livros escritos por ele ou que revelam seus ensinamentos.

2.2. Dalai Lama

Conforme afirmado acima, o Dalai Lama, Sai Baba e o Papa João Paulo II são considerados os líderes religiosos mais famosos do momento. Escritor de vários livros sucessos de venda¹³⁰ sobre compaixão, ética e felicidade, o Dalai Lama tem sido considerado um dos principais fatores da expansão do budismo no Ocidente, a exemplo do Brasil, conforme atestam várias reportagens em revistas de grande circulação em nosso país, como a revista *Época*, a *Superinteressante*, a *Terra* e *Istoé*¹³¹.

O 14º Dalai Lama Tenzin Gyatso nasceu de uma família de agricultores na aldeia de Takster, no Leste do Tibete, em 1935, com o nome de Lhamo Thondup. Quando tinha dois anos, Lhamo Thondup foi reconhecido como a 14ª reencarnação do Dalai Lama¹³², autoridade máxima do Budismo tibetano. A identificação do Dalai Lama foram os sinas apontados por oráculos e curiosas formações de nuvens na região em que morava. Além disso, ele teve de distinguir, entre diversas réplicas, os rosários, os tambores e as bengalas que haviam pertencido a seu antecessor, o 13º Dalai Lama.

¹³⁰ Só no Brasil, os 30 títulos escritos por Dalai Lama já venderam quase 900 mil exemplares (PEREIRA, 2003, p. 71-79), sendo que cinco desses títulos passaram a marca dos 100 mil – sendo que um dos mais famosos, *A arte da felicidade – um manual para a vida*, editado pela Martins Fontes, não tem saído da lista dos mais vendidos desde abril de 2000..

¹³¹ Para ter acesso a algumas dessas reportagens mais recentes ver: Pereira (2003, p. 70-79), Carvalho e Vannuchi (2003, p. 49-53) e Robinson (2003, p. 44-57).

¹³² Os Dalai Lamas são tidos como reencarnações do príncipe Chenrezig, o Avalokitesvara, o portador do lótus branco que representa a compaixão.

Aos quatro anos de idade, Lhamo Thondup foi separado da família e passou a viver no Palácio de Potala, em Lhasa, onde foi empossado como líder espiritual do Tibete e onde recebeu um nome novo: Jampel Ngawang Lobsang Yeshe Tenzin Gyatso. Após receber uma rigorosa preparação que incluiu o estudo do budismo, de história e filosofia¹³³, Tenzin Gyatso assumiu o poder político precocemente, com 16 anos, em 1950, justamente no ano em que o Tibete foi ocupado pela China.

O Dalai Lama tentou durante nove anos negociar com o governo chinês a autonomia do Tibete. Os fatores que impediram a libertação do Tibete foram, principalmente, o isolamento de seu território, que o tornava pouco conhecido do mundo ocidental e a ausência de representações diplomáticas ou relações comerciais com outros países, o que, provavelmente, dificultou a ajuda internacional. Em 1959, após uma rebelião nacionalista fracassada contra o governo chinês, o Dalai Lama exilou-se na Índia, seguido por 80.000 tibetanos.

Desde 1960, o Dalai Lama reside em Dharamsala, Índia, a sede do Governo Tibetano no exílio que ficou conhecida como “Pequena Lhasa”. Em 1989, Sua Santidade recebeu o Prêmio Nobel da Paz pela campanha pacifista baseada na tolerância e no respeito mútuo. Em audiências públicas proferidas em vários países na sua peregrinação pelo mundo em favor da libertação do território tibetano, o Dalai Lama fala para multidões de até 50 mil pessoas. Em 1999, em sua segunda visita ao Brasil, cerca de 8 mil pessoas foram ouvi-lo repetir suas frases favoritas: “desenvolver a compaixão pelos outros”, “limpar a mente de emoções negativas” e “reconhecer que todos têm o mesmo potencial”. Essa mistura de espiritualidade, pacifismo e auto-ajuda têm seduzido inúmeros seguidores famosos como os atores americanos Richard Gere, Sharon Stone e Brad Pitt (PEREIRA, 2003, p.73-75).

Interrogado sobre o sucesso do budismo no Ocidente, o Dalai Lama responde que também gostaria de saber. Na sua opinião, há diferentes motivações para o interesse no budismo: aos indivíduos mais voltados para a ciência, o budismo oferece uma abordagem do desenvolvimento da mente; àquelas pessoas preocupadas em melhorar-se, há uma abordagem humanista no budismo que as conforta e há, ainda, os aspectos místicos da religião budista, com suas várias divindades – da saúde, da vida longa etc. Mas a principal ênfase do budismo é “treinar a mente para mudar a si mesmo por dentro e não se apegar a essas coisas

¹³³ Tenzin Gyatso formou-se Doutor em Filosofia Budista em três mosteiros.

externas” (*ibidem*). Mais do que ensinar, o Dalai Lama tenta ser um exemplo do que fala. Afinal, ele tem um ótimo exercício para praticar a tolerância que prega: os chineses. Essa tolerância pode ser observada na forma como encara a invasão comunista, ou seja, como um estopim para a visibilidade da cultura do Tibete e de sua linhagem religiosa.

2.3. Osho

Mohan Chandra Rajneesh nasceu em Kuchwada, no estado de Madhya Pradesh, Índia, em 11 de dezembro de 1931. Filho de um mercador de tecidos, Osho – nome usado na tradição zen para “mestre” – foi criado pelos seus avós, que lhe davam total liberdade, inclusive para dedicar-se ao estudo dos assuntos metafísicos. Com a idade de 21 anos – mais especificamente em 21 de março de 1951 – ele teve uma intensa vivência espiritual; segundo seus biógrafos, tornou-se iluminado. Morto em 1990, Osho é considerado o mais irreverente dos gurus; ele dizia de si mesmo: “Eu não estou mais procurando, buscando por qualquer coisa. A existência abriu todas as suas portas para mim... Quando o sol surge, eu surjo com ele. O ego em mim, aquilo que mantém as pessoas separadas, não está mais presente. Meu corpo é parte da natureza, meu ser é parte do todo. Eu não sou uma entidade separada” (www.religioustolerance.org/rajneesh.htm).

Osho foi o primeiro colocado na Faculdade de Filosofia da Universidade de Sagar, onde se graduou. Seus discursos para os discípulos e buscadores de todo o mundo foram publicados em mais de 600 volumes e traduzidos em mais de 30 línguas: “Minha mensagem não é uma doutrina, nem uma filosofia. Minha mensagem é uma certa alquimia, uma ciência da transformação; desse modo, somente aqueles que estão desejando morrer como eles são e renascereem em alguma coisa tão nova, que não podem nem mesmo imaginá-la agora... somente essas poucas pessoas corajosas estarão prontas para ouvir, porque ouvir já vai ser arriscado” (www.religioustolerance.org/rajneesh.htm).

Em 1957, Osho começou a lecionar na Faculdade de Sânscrito, em Raipur. Um ano mais tarde, tornou-se Professor de Filosofia na Universidade de Jabalpur. Em 1966 deixou o posto de Professor para dedicar-se, inteiramente, a ensinar a arte da meditação ao homem moderno. Durante os anos 1960, viajou por toda a Índia

como Acharya (Professor) Rajneesh, questionando e desafiando a hipocrisia do sistema estabelecido por obstruir o acesso do homem ao seu mais alto direito, isto é, o direito de ser ele mesmo.

Seu liberalismo e irreverência irritaram as autoridades americanas. Depois de ter sido investigado por supostos atos ilegais em sua comuna nos Estados Unidos, Osho fez uma verdadeira peregrinação pelo mundo, no período de dezembro de 1985 a 1988, passando por vários países como Irlanda, Jamaica, Uruguai e Grécia, sendo impedido de permanecer em todos esses locais. Em 4 de janeiro de 1987, Osho voltou para a Índia, na casa do *aschram*, na cidade de Puna, onde morou durante a década de 1970; morreu no dia 19 de janeiro de 1990.

2.4. A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda e o movimento Hare Krishna

Swami Prabhupāda nasceu em 1896, em Calcutá, na Índia. Aos 26 anos, ele encontrou seu mestre espiritual Srila Bhaktisiddhānsa Sarasvatī Gosvāmi pela primeira vez. Seu mestre, um preeminente erudito devocional e o fundador de 64 Gaudiya Mathas (Institutos Védicos), convenceu Swami a dedicar sua vida a ensinar o conhecimento védico, principalmente na língua inglesa. Desde então, Swami dedicou-se aos estudos e a ajudar Gaudiya Matha em seu trabalho; em 1944, redigiu sozinho a primeira revista quinzenal védica em inglês, denominada *Volta ao Supremo*.

Sua obra-prima foi a tradução comentada dos 18.000 versos do Srimad-Bhāgavatam, que realizou durante sua estada, de 1950 a 1967, no templo medieval e histórico de Rādhā-Dāmodara. Após publicar três volumes do *Bhāgavatam*, Swami Prabhupāda finalmente resolveu migrar para os Estados Unidos e concretizar sua missão espiritual, que era expandir para a língua inglesa os conhecimentos védicos. Em 1966, um ano após sua chegada a Nova Iorque, Swami fundou a Sociedade Internacional da Consciência de Krishna. Esse mestre espiritual tornou-se mundialmente conhecido por ter divulgado o mantra Hare Kṛṣṇa como o mais poderoso mantra capaz de libertar a consciência krishna, trazendo finalmente a paz ao discípulo que a praticar. Esse mantra foi cantado nas ruas pelos *hippies*, pelos integrantes da banda Beatles (em particular John Lennon e George Harrison) e no musical *Hair*, primeiro em peça de teatro e posteriormente no filme homônimo,

sucesso em vários países. Swami Prabhupāda escreveu prolificamente até sua morte em 1977; seu acervo constitui uma verdadeira biblioteca de livros de filosofia, religião, literatura e cultura védica. A Bhaktivedanta Book Trust foi fundada em 1972 exclusivamente para publicar as obras de Prabhupāda, que já foram traduzidos em mais de 35 línguas. Atualmente a Bhaktivedanta Book Trust é a maior editora mundial de livros no campo da religião e da filosofia indianas.

2.5. Gurdjieff

Nascido em 13 de janeiro de 1877, na cidade de Alexandrópolis (Rússia), George Ivanovitch Gurdjieff é considerado por muitos como um aventureiro, que desde muito jovem começou a viajar por vários lugares do Oriente Médio a fim de recolher ensinamentos religiosos de diversas ordens. Durante essa busca, estudou com muitos mestres espirituais de doutrinas e formações diferentes, desenvolvendo seu próprio estilo e processo exclusivo de aprendizagem, atualmente denominado de “Quarto Caminho” (SADLIER, 2001, p. 472-473).

Gurdjieff voltou para a Rússia antes da guerra de 1914, onde conheceu seu discípulo mais importante: P. D. Ouspensky, no ano de 1915. Ouspensky foi quem escreveu o primeiro livro da filosofia de Gurdjieff, contribuindo para divulgar seus ensinamentos no mundo inteiro. Gurdjieff chegou à França em 1922, fixando-se, mais especificamente, no Chateau de Prieuré, em Avon, perto de Fontainebleau, onde fundou o Instituto para o Desenvolvimento Harmônico do Homem, cujo objetivo era permitir uma via mais prática que teórica sobre o desempenho do homem no mundo, desenvolvendo, nesse local, as “danças sagradas” que foram ensinadas na Europa e nos Estados Unidos por volta de 1924. Também passou por vários centros de estudo em Constantinopla, Berlim e Londres e fez, em diversas ocasiões, apresentações teatrais de danças místicas (PIETROFORTE, 1997, p. 88). Sua influência espalhou-se pela Europa e pelas Américas do Norte e do Sul. Entre seus adeptos destacam-se P. D. Ouspensky¹³⁴, J. G. Bennett, dr. Maurice Nicoll (que

¹³⁴ Ouspensky, por ser um intelectual, queria receber os princípios para depois elaborar ele mesmo o método mais eficiente, rompeu com Gurdjieff, em 1924, por não concordar com o seu método enigmático de ensinamento (LEFORT, 1985, p. 6).

estudou sob a supervisão de Jung), Kenett Walker, Orage (editor da influente revista *New Age* e Frank Lloyd Wright (LEFORT, 1985, p. 5-6).

Os ensinamentos de Gurdjieff eram baseados em suas viagens, no misticismo e no esoterismo. Ele utilizava rituais orientais, tendo mesmo feito alusões às práticas derviches e a nomes de personagens conhecidos dos estudiosos do pensamento sufi¹³⁵. A meta desses ensinamentos era forçar ou encorajar os homens a desenvolverem-se. De acordo com a filosofia de Gurdjieff, todo homem é um ser com três cérebros. Ele acreditava que a maior das pessoas funciona basicamente apenas sob o controle de um desses centros e que, portanto, os indivíduos poderiam ser classificados em um desses três tipos, identificados da seguinte forma:

1. centro físico: é prático, instintivo e essencialmente sexual. O indivíduo desse primeiro tipo é controlado pelos instintos e desejos e, basicamente, copia os padrões de comportamento dos outros como meio de sobrevivência;
2. centro emocional: concentra-se nos sentimentos e emoções da pessoa. O predomínio desse tipo faz do indivíduo um escravo de suas emoções, sendo surpreendido pela gratificação emocional imediato e
3. centro intelectual: é a fonte da mente. Este terceiro tipo de ser humano está preocupado com os conceitos e idéias mentais, sendo limitado por teorias e especulações vãs.

O Quarto Caminho seria um tipo mais evoluído de ser. Para que haja essa transformação para o quarto tipo é necessário quebrar os padrões mecânicos associados respectivamente a cada tipo de pessoa. Esse processo denominado de Quarto Caminho é um processo interativo, em vez de uma filosofia ou um credo religioso. O indivíduo deve disciplinar a mente para tornar-se consciente de ser consciente e, assim, não recair na inconsciência. Não é à toa que ele se considerava o “professor do despertar”. Para ilustrar o pensamento de Gurdjieff vale lembrar uma conversa sua com um discípulo.

Esse discípulo perguntou a Gurdjieff: o que um homem deve fazer para assimilar seu ensinamento?

O que ele deve *fazer*? – bradou ele, como se a pergunta o surpreendesse. – Mas ele é incapaz de *fazer* qualquer coisa que seja. Ele deve antes de tudo *compreender* determinadas

¹³⁵ Uma das peças musicais mais sagradas, cujos compassos executavam “movimentos”, estava dedicada aos Sayeds ou descendentes de Maomé (LEFORT, 1985, p. 6).

coisas. Há milhões de idéias e concepções falsas, sobretudo sobre si mesmo e ele deve começar por se libertar pelo menos de algumas delas, caso deseje um dia adquirir o que quer que seja de novo. Caso contrário, o novo seria edificado sobre base falsa e o resultado se mostraria muito pior... Se as pessoas pudessem mudar, tudo poderia mudar. Mas elas são o que são e, por conseguinte, as coisas também são o que são. – Não há nada, absolutamente nada, que possa ser feito? – Absolutamente nada. – E *ninguém* pode fazer nada? – Essa é uma outra questão. Para *fazer*, é preciso *ser*. E é preciso em primeiro lugar compreender o *significa ser* [...]. Você verá que nos servimos de uma linguagem especial e que para falarmos é preciso aprender essa linguagem. Não vale a pena falar na língua comum, porque nessa língua é impossível compreender-se. Você se espanta com isso. Mas é verdade. Para chegar à compreensão é necessário aprender uma outra língua [...] (RIFFARD, 1996, p. 724-725).

Gurdjieff morreu em 1949 em Paris. No entanto, até hoje continua influenciando muitas personalidades, a exemplo do cineasta e dramaturgo Piter Burke, que transformou em filme *Encontro com homens notáveis*, o livro homônimo de Gurdjieff que retrata sua vida; da mesma forma, o pianista e músico de jazz Keith Jarreth, que gravou o trabalho musical de Gurdjieff no álbum *Sacred Hymns*. Seus ensinamentos foram continuados por Ouspensky e outros discípulos do Quarto Caminho e seus métodos ainda são praticados no Centros Gurdjieff/Ouspensky em todo o mundo. Só nos Estados Unidos há mais de 40 desses centros.

2.6. Yogananda

Paramahansa Yogananda foi o primeiro grande mestre da Índia a viver no Ocidente por um longo período (mais de 30 anos). Paramahansa Yogananda nasceu em 1893, em Gorakpur, na Índia, e morreu em 1952, durante uma apresentação pública nos Estados Unidos, em estado de Mahasamadhi, ou seja, em caminhão espiritual com Deus no momento da morte. Yogananda era de uma família de classe alta e obteve seus ensinamentos espirituais dos grandes mestres da época – entre eles, Sri Yukteswar Giri, por dez anos. Tornou-se monge da Ordem Swami quando tinha 22 anos e passou a ser chamado de Yogananda, cujo significado é: “em comunhão com a bem aventurança”. Dois anos após ter-se tornado monge, passou a dirigir uma escola em que procurava unir a espiritualidade aos modernos ensinamentos educacionais. Em 1920, Yogananda foi para os Estados Unidos participar de um congresso em Boston, no qual falou sobre os alicerces da sua “ciência da religião” e foi recebido com entusiasmo. Nesse mesmo ano, fundou a Self-Realization Fellowship (SRF) – Fraternidade da Auto-Realização –, cuja sede fica em Los Angeles, Califórnia (EUA), uma entidade criada para divulgar conceitos

sobre educação, ioga e meditação. Yogananda só se fixou na Califórnia em 1925, pois nos quatro anos anteriores fez uma série de palestras em várias cidades americanas.

No Brasil há 25 comunidades da Self-Realization Fellowship do Brasil. Para Yogananda, a comunhão profunda com Deus é o grande anseio do ser humano. Por isso, o pensamento desse mestre é profundamente marcado por um desejo de união entre todas as tradições espirituais. No altar de suas comunidades, observa-se que as imagens de Krishna e Cristo estão colocadas lado a lado, junto com outros enviados divinos (avatares). As práticas diárias nessas comunidades são a meditação, preces, técnicas corporais e repetição de mantras durante o dia.

Entre os livros que Yogananda escreveu, o mais famoso é com certeza *Autobiografia de um iogue*, publicado pela primeira vez em 1946 pela Editora Self-Realization Fellowship, tornando-se um perene sucesso de vendas, traduzido em 18 línguas e publicado em vários países do mundo, inclusive no Brasil. Esse livro foi ampliado por Paramahansa Yogananda em 1951 e é reimpresso permanentemente pela Self-Realization Fellowship, pois, por ser considerado um clássico espiritual moderno, é amplamente utilizado como livro de texto e de referência em escolas e universidades. Nesse livro, Yogananda explica com clareza as leis sutis, mas definidas, pelas quais os verdadeiros iogues realizam milagres e atingem o autodomínio.

O principal objetivo da SRF é divulgar pelo mundo inteiro o conhecimento de determinadas técnicas científicas que possibilitam ao ser humano comungar pessoalmente com Deus, ou seja, senti-lo pessoalmente, de maneira que saibam por experiência própria o que é Deus e não somente por meio das palavras das Escrituras Sagradas ou por um grande Mestre. Palavras, palestras e grossos livros não são suficientes, é preciso experimentar Deus. Como disse Gurudeva:

Eu posso descrever-lhes o gosto que uma fruta-pão tem; posso, à maneira dos cientistas, cortá-la, examiná-la e informar-lhes sobre os nutrientes que ela possui. Mas mesmo que levasse mais de mil anos explicando para vocês o que é uma fruta-pão, vocês não ficariam sabendo qual é o gosto dela. Mas se eu lhes desse um pedacinho para prová-la, vocês diriam com certeza: “Ah, sim! Agora eu sei como é” (SELF-REALIZATION FELLOWSHIP, 2004).

3. Considerações sobre o capítulo

A pesquisa realizada com as editoras e livrarias apresentada no primeiro capítulo demonstrou que a classificação de livros esotéricos engloba desde os livros esotéricos de iniciação até aqueles sobre budismo, os romances espíritas, de auto-ajuda, ioga etc. Esse cenário, que em princípio parecia indicar uma falta de compreensão ou mesmo uma confusão do mercado editorial esotérico, na verdade reflete a complexidade que é própria desse conjunto de realidades culturais e religiosas que formam o campo esotérico.

Nesse capítulo, cujo objetivo foi classificar algumas instituições e mestres espirituais que contribuíram para o movimento de expansão do esoterismo, pôde-se observar os intrincados movimentos e relações seguidos pelas principais personalidades e organizações que, se divergem em alguns pontos, também se aproximam em outros: afinal, como constata Faivre (1997, p. 28), “um mesmo ar de família parece ligar o suficiente para nos autorizar a constituí-lo em campo de estudo”.

A Sociedade Teosófica e seus principais representantes, são exemplares para ilustrar essas intrincadas relações. Mme. Blavatski, no início de sua vida espiritual, treinou suas aptidões de médium nos círculos espíritas americanos, mas após fundar a Sociedade Teosófica voltou sua atenção para os ensinamentos budistas tentando fazer uma síntese entre o Oriente e Ocidente. Após a morte de Blavatski, a orientação da Sociedade Teosófica passou a ser mais orientalizada, devido ao interesse de sua sucessora, Annie Besant, pela filosofia hindu. Além dessas três influências, também aparecem os nomes dos teosofistas Jacob Böhme e Emanuel Swedenborg como grandes influenciadores do Movimento Teosófico. Rudolf Steiner, por sua vez, que também esteve envolvido durante um tempo com a Sociedade Teosófica, recebeu influência tanto da Teosofia quanto do Espiritismo, fontes das quais retirou as idéias de carma e reencarnação para formular sua própria filosofia que culminou na fundação da Sociedade Antroposófica. Veremos mais adiante que esse trânsito religioso, embrionário ainda no início do século, tornou-se atualmente uma das principais características dos seguidores das novas religiosidades que propagam a idéia do indivíduo ser o próprio *locus* da experiência religiosa.

Dizer que há alguma homogeneidade entre as várias organizações e mestres espirituais aqui lembrados seria incorrer em erro, pois, aparentemente pelo menos, o sagrado mostra-se por meio de uma infinidade de formas, adequando-se à subjetividade de seus buscadores. Contudo, apesar da diversidade de métodos sugeridos e ensinados (meditação, mantras, danças, rituais etc.), há um consenso de que é por meio do auto-conhecimento que os discípulos, adeptos e seguidores têm alguma chance de comungar com Deus – ou, como afirmava Osho, é preciso desobstruir o acesso do homem ao seu mais alto direito, que é o de ser ele mesmo.

CAPÍTULO VI – IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS E TEOLÓGICAS DE UM FENÔMENO SOCIOLÓGICO

*“Horácio, Horácio, há mais coisas
entre o céu e a terra
do que sonha a tua vã filosofia”.
Shakespeare*

1. Introdução

1.1. Sociologia: a ciência da crise

As causas da degradação social e da pobreza, que nos períodos históricos anteriores à industrialização eram assimilados pela população como um fenômeno natural e irreversível, passaram a ser vistos e explicados sob uma ótica completamente diferente a partir do século XIX. A questão social ganhou no mundo moderno o *status* de objeto científico e passou a ser percebida e criticada como imperfeição social decorrente da crise desencadeada pelo desenvolvimento da sociedade industrial.

A Sociologia insere-se no contexto do surgimento da sociedade moderna e, podendo ser considerada uma filha da modernidade, transforma-se na ciência da crise por excelência, na medida em que se ocupou de explicar cientificamente os processos desencadeados pela realidade social que se estava conformando. Marx, Weber e Durkheim, que no Brasil são comumente considerados os autores mais relevantes entre os representantes da Sociologia clássica, compartilhavam, embora de maneira diversa, o sentimento de que a sociedade européia estava em crise e assinalaram, cada qual dentro de sua perspectiva teórica, uma única e mais importante dinâmica de transformação ao interpretar a natureza da modernidade¹³⁶.

¹³⁶ Na teoria marxiana, a força transformadora principal da sociedade moderna é a ordem capitalista. Para Marx, portanto, a mobilidade inquieta da modernidade é resultado do ciclo investimento-lucro-investimento que, combinado com a tendência geral de a taxa de lucro declinar, provoca a expansão do sistema. A ordem capitalista, desse ponto de vista, abrange tanto o sistema econômico quanto as outras instituições, que ideologicamente compactuam para a manutenção do *status quo*. Já para Émile Durkheim, a rápida transformação da sociedade moderna não resulta da competição capitalista, mas de uma complexa divisão de trabalho. Viveríamos, portanto, em uma ordem industrial e não capitalista como defendia Marx. Na concepção de Weber, a tônica da modernidade é a racionalização que, expressa na tecnologia e na forma da burocracia, organiza as atividades humanas. O surgimento da sociedade moderna provocou, nos termos de Weber, o desencantamento do mundo que, em outras palavras, representa a destruição de interpretações míticas do mundo e de uma racionalização

Apesar de as análises desses teóricos permanecerem, em muitos aspectos, relevantes para pensar as sociedades dos dias atuais, de acordo com muitos representantes das Ciências Sociais contemporâneas as imagens criadas pelos sociólogos clássicos não dão mais conta de capturar a complexidade do mundo da “alta modernidade”, que é muito mais aberto e contingente do que as explicações clássicas sugeriam, devido, justamente, ao conhecimento que se acumulou sobre os mundos social e natural. As intensas transformações mundiais derivadas de uma multiplicidade de fenômenos criaram um ambiente de incertezas que tornaram a sociedade industrial tema para ela mesma, defrontando as Ciências Sociais com um desafio epistemológico novo. Conforme enfatizou Ianni, “Pela primeira vez, [as Ciências Sociais] são desafiadas a pensar o mundo como uma sociedade global” (IANNI, 1994, p. 147).

Nessa perspectiva, assim como os primeiros teóricos da Sociologia ficaram atônitos tentando entender e explicar as transformações desestruturantes que fizeram surgir a sociedade moderna e que implicaram uma profunda ruptura com o passado, também a Sociologia contemporânea tenta entender as convulsões de uma sociedade globalizada em que “as atividades locais são influenciadas, e às vezes até determinadas, por acontecimentos ou organismos distantes [...]” –, inclusive no seu aspecto menos evidente, qual seja, o das atividades cotidianas, que também acabam por produzir consequências globais (GIDDENS, 1997, p. 74).

1.2. A crise da razão na sociedade contemporânea

A fase atual é denominada por Beck (1997) de “modernização reflexiva”, que também é considerada por Giddens (1997) como a principal característica da sociedade pós-tradicional, em que as antigas certezas da sociedade industrial convivem com uma realidade em constante mudança, levando alguns autores a postular o fim da modernidade e outros, que vão mais além, a anunciar a pós-modernidade¹³⁷.

religiosa que deram lugar a uma cultura baseada na ciência e na técnica moderna, à ética referida a princípios e a formação de uma estrutura de personalidade orientada pela conduta de vida metódico-racional (GIDDENS, 1991, p. 20-21).

¹³⁷ Para alguns autores, a exemplo de Kumar, as alegações do fim da modernidade ou pós-modernidade não transmitem convicção porque é possível identificar suas raízes na própria

O termo “reflexividade” utilizado por Beck (1997) e Giddens (1997) não se refere à reflexão como pode parecer à primeira vista, mas, sim, ao sentido de autoconfrontação. A “reflexão” aplica-se à sociedade moderna simples, com seus processos de individualização, com a certeza e o consenso na idéia de progresso impulsionada pela ciência e com a crença em uma natureza incessantemente explorável como pressuposto de um crescimento econômico contínuo. Já a modernização reflexiva significa o confronto da sociedade industrial com ela mesma, com seus efeitos e riscos tornados visíveis, assim como o escancaramento tangível da sua imprevisibilidade, suas incertezas e sua autolimitação (BECK, GIDDENS & LASH, 1997).

Na verdade, a certeza pregada pela visão científica positivista e padronizada pelas inúmeras descobertas científicas ao longo dos últimos dois séculos, por ter-se tornado hegemônica em detrimento de outras posturas, impossibilitou que se desse continuidade, pelos menos em ambientes acadêmicos, a reflexões sobre questões importantes da existência humana que sempre ocuparam as mentes mais privilegiadas de cada época ao longo da história da humanidade. A busca por definições corretas acerca dos mundos social e natural seduziu o homem a tal ponto que a técnica passou a ser o referencial mais importante para resolver problemas naturais e sociais, apesar das críticas de alguns autores.

Mentes privilegiadas e inquietas como a do filósofo Friedrich Nietzsche não se conformavam com a crença absoluta na razão pregada pelos adeptos da modernidade. O espírito provocativo de Nietzsche já alertava em sua época para os limites da razão e da certeza decorrente de seu uso para decifrar a existência humana. Em *A gaia ciência* (1976), podemos ver a força da argumentação e do ataque de Nietzsche aos cientistas materialistas:

[...] Eles [os cientistas materialistas] acreditam num “mundo verdadeiro” onde nossa pequena razão humana poderia finalmente ser bem-sucedida [...] Em suma, gostaríamos realmente de deixar assim degradar a existência? Rebaixá-la ao nível da composição de cálculo, fazer dela uma pequena lição de casa para matemáticos? É preciso, primeiro, recusar a qualquer preço

modernidade clássica. As tendências enfatizadas pelos adeptos dessas alegações, como, por exemplo, a transitoriedade, a fragmentação e a perda de um sentido histórico, já foram observadas em outras épocas por autores como Baudelaire e Nietzsche (Kumar *apud* OUTHWAIT & BOTTOMORE, 1996, p. 474).

despojá-la de seu caráter proteico¹³⁸; é o bom gosto que o exige, senhores, o respeito a tudo o que ultrapassa o vosso horizonte! Não é provável [...] que a primeira coisa, e talvez a única, que se possa atingir da existência é o que ela tem de mais superficial, mais exterior, mais aparente? Sua epiderme, apenas? Suas manifestações concretas? Uma interpretação “científica”, tal como a entendeis, senhores, poderia, portanto, ser uma das mais tolas, das mais estúpidas de todas as possíveis: que isso seja dito a vosso ouvido, a vossa consciência [...] (Nietzsche *apud* CHRÉTIEN, 1994, p. 195).

O eco dessas afirmações de Nietzsche pode ser detectado em reflexões de autores contemporâneos como Edgar Morin, quando critica os princípios que constituíram o paradigma da “ciência normal” (no sentido de Thomas Khun)¹³⁹, porque eles baseiam-se na “idéia de que a complexidade do mundo dos fenômenos podia e devia resolver a partir de princípios simples e de leis” (MORIN, 1990, p. 252), ou seja, o paradigma da ciência “clássica” é o da simplificação que se caracteriza pelos princípios de generalidade, de redução e de disjunção.

Nessa mesma perspectiva, Chrétien pondera que, baseados nesse paradigma da simplificação que se impôs à racionalidade científica ocidental, construímos uma representação do mundo que, por privilegiar certos aspectos do real mais que outros, parece ter-se constituído em um obstáculo à apreensão e à compreensão de certos significados essenciais do mundo que, talvez, uma atitude mais contemplativa ou diferentemente orientada fosse capaz de desvelar (CHRÉTIEN, 1994, p. 167-168).

A força ideológica da ciência, disseminada durante o processo de modernização das sociedades ocidentais, também foi alvo das críticas de Feyerabend. Apesar de não se colocar contra a ciência, em entrevista concedida a Horgan (1998), ele não a considera um conhecimento privilegiado em relação a outras formas de conhecimento, na medida em que equiparou a ciência ao vodu, à bruxaria e à astrologia. Para ele, a ciência e “seus praticantes são incapazes de

¹³⁸ Segundo Chrétien, com o termo protéico, cuja origem é a mitologia de Proteu, Nietzsche quer chamar a atenção para a “complexidade e a mobilidade da natureza que extrapolam os esquemas nos quais se quer encaixá-las” (CHRÉTIEN, 1994, p. 195).

¹³⁹ Thomas Kuhn (1997) converteu o conhecimento em um fenômeno sociológico ao demonstrar que o progresso científico deve ser explicado por meio da análise da natureza do grupo científico e do que esse grupo valoriza, aceita ou despreza. Na perspectiva de Kuhn, assim como podemos reconhecer uma comunidade religiosa pelos dogmas específicos em que acredita, também uma comunidade científica pode ser reconhecida pela teoria paradigmática que a constitui, ou seja, pelos temas teóricos que aceita e cuja força exercida sobre os cientistas acaba por definir o que é a “ciência normal”.

compreender e não se dispõem a tolerar ideologias diferentes, porque têm força para impor os seus desejos” (Feyerabend *apud* HORGAN, 1975, p. 453).

Como se pode observar, não ser contra a ciência não significa não a criticar. Nesse sentido, Feyerabend é um crítico feroz. Em seu primeiro livro, *Contra o método* (1989), Feyerabend propõe um ensaio crítico à posição racionalista. Ao defender que não há um método científico – pois para ele todas as metodologias têm limitações, nenhuma regra tem validade universal –, o autor conclui que só a regra do “vale tudo” é capaz de manter-se. É nesse sentido que o seu anarquismo epistemológico recusa-se a fazer diferença entre componentes observacionais e teóricos no processo de produção do conhecimento.

Se quisermos entender a natureza, se quisermos dominar nosso ambiente físico, devemos servir-nos de todas as idéias, de todos os métodos e não só de uma seleção de alguns dentre eles. Afirmar, ao contrário, que não existe conhecimento fora da ciência (*extra scientiam nulla salus*) não passa de um comodíssimo conto de fadas. As tribos primitivas têm assim classificações de animais e de plantas mais detalhadas que a zoologia e a botânica científicas contemporâneas [...]; têm, para influenciar seus próximos, meios que a ciência durante muito tempo considerou inexistentes (vodu); resolvem problemas difíceis trazendo-lhes soluções que ainda não foram totalmente compreendidas por nós (construção das pirâmides, viagens polinésias) (Feyerabend *apud* CHRÉTIEN, 1994, p. 200).

O que se pode perceber dos autores aqui mencionados é que o viés racionalista da epistemologia ocidental está sob suspeita. A razão cartesiana, que até então tinha domínio absoluto, passou a ser severamente discutida e questionada porque seu reducionismo empobrece o conhecimento. Ressalta-se que se o consenso científico pode tornar uma teoria consagrada em um mito (Feyerabend), não há fundamentação que a assegure como conhecimento privilegiado em relação aos outros saberes. Chrétien diz algo interessante: “A solidariedade dos sujeitos (ciência normal) não prova a solidariedade do objeto” (CHRÉTIEN, 1994, p. 160).

Todavia, em nossa opinião, essa crise paradigmática, que coloca em questão os limites da razão humana, não deve desestimular-nos na busca de explicações não-reducionistas e nem ser tomada como uma atitude anti-razão. Se, como Prigogine (1996), admitirmos a incerteza como parte integrante de nossas explicações, estas podem não ser consideradas verdadeiras mas, no mínimo, serão explicações mais honestas. Concordamos com Brüseke quanto ele constata que: “[...] Parece-nos que a crise de orientação atual distingue-se das suas antecessoras num ponto decisivo. Ela derrubou, e isso parece de forma definitiva, a confiança de

que nós podemos saber tudo, somente insistindo no progresso das ciências e que podemos fazer tudo, apenas aperfeiçoando o nosso instrumentário tecnológico” (BRÜSEKE, 1996, p. 13).

1.3. A reflexividade na “alta modernidade” e sua relação com a religiosidade

Na atual conjuntura, a certeza pregada pelo Iluminismo substitui-se pelo sentimento de incerteza, pois estamos muito mais próximos da imponderabilidade do que já estivemos em qualquer outro momento da história. Dito de outra forma, o mundo atual é muito mais contingente e aberto justamente pelo conhecimento que acumulamos sobre nós mesmos e sobre o ambiente natural, o que em um primeiro momento deu a impressão, aos cientistas e às pessoas em geral, de que tínhamos o poder de controlar os mundos social e natural (GIDDENS, 1997, p. 75). Enquanto na primeira fase da modernidade os indivíduos foram libertando-se das estruturas “comunitárias”, ocasionando um processo de individualização, no contexto da modernidade reflexiva, considerada como a segunda fase da modernidade, o processo de individualização é ainda maior porque liberta os indivíduos também das estruturas “coletivas” (LASH, 1997, p. 140-141). Isto é, a primeira modernidade quebrou as antigas estruturas tradicionais (grupo familiar amplo, igreja, comunidade de aldeia etc.), mas isso não foi suficiente para torná-la inteiramente moderna porque o processo de individualização foi parcial e um novo conjunto de estruturas, ou seja, outras instituições, como os sindicatos, o Estado do Bem-Estar Social (*Welfare State*), a burocracia do governo etc., assumiram o lugar daquelas instituições tradicionais.

No contexto da modernidade reflexiva, o processo de autonomia do “eu” e de reflexividade torna o indivíduo órfão de instituições de geração de sentido, fazendo-o contar cada vez mais com seu próprio patrimônio cognitivo para fazer suas escolhas e definir os rumos a seguir. Mas com que critérios? Justamente esse é um dos dilemas do ser humano que vive na “alta modernidade”, que faz Brüseke perguntar: “Liberdade para quê?” (BRÜSEKE, 2001, p. 15). O fim das certezas proporcionadas pelos grandes sistemas metafísicos e teológicos, em um primeiro momento, e pelas instituições modernas e as metanarrativas, em um segundo momento, faz o homem

atual confrontar-se com a insegurança de viver a contingência que é um dos efeitos da reflexividade da modernização.

O problema da insegurança torna-se assim objeto de reflexão e análise e é incorporada na estrutura conceitual de Giddens e Beck, porque para ambos a reflexividade tem como objetivo atingir a sua minimização. Sem deixar de apontar para a importância do trabalho de Beck sobre a “sociedade de risco”, as reflexões de Giddens são mais interessantes para este trabalho, pois a insegurança para esse autor é um problema mais de base do que para Beck, na medida em que está mais relacionada à questão ontológica e, portanto, ao enfrentamento dos problemas psíquicos e sociais e sua importância para a manutenção da ordem e da estabilidade (LASH, 1997, p. 142-143).

Na opinião de Giddens, a sociedade pós-tradicional é a primeira sociedade global. Hoje, diz o autor, ninguém mais é forasteiro, pois não se pode mais evitar o contato, não só com outros, mais com muitos modos de vida alternativos. A globalização afeta, dessa forma, os aspectos mais íntimos das nossas vidas, agindo à distância por meio dos sistemas abstratos que reestruturam o espaço. Assim, no mundo atual cada um de nós está em contato com o estrangeiro, não necessariamente face-a-face, mas mediados pelos sistemas peritos de comunicação que nos colocam em contato com outras culturas (GIDDENS, 1997, p. 119). Cremos ser essa uma das mais importantes contribuições de Giddens, qual seja, a de que um dos principais mecanismos da dinâmica da modernidade foi ter possibilitado a separação entre espaço e tempo porque permitiu: a) o processo de desencaixe¹⁴⁰ dos sistemas sociais, isto é, os indivíduos são liberados dos hábitos e práticas locais; b) a organização racionalizada das práticas sociais, que facilitou a conexão entre o local e o global, alterando radicalmente o modo de vida de milhões de pessoas e c) o desenvolvimento de um sistema de datação padronizado que possibilita que o passado seja apropriado de maneira unitária e comum a todos (GIDDENS, 1991, p. 29).

¹⁴⁰ Por “desencaixe” Giddens refere-se “ao ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação por meio de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 29).

Nesse contexto, a natureza contingente do futuro coloca-se tanto para o projeto global da modernidade quanto para o indivíduo, pois o resultado é incerto nos dois níveis:

Ninguém sabe se de modo global vai-se desenvolver uma estrutura de instituições democráticas ou se, alternativamente, a política mundial vai cair em um processo de destruição que poderia ameaçar o planeta. Ninguém sabe se os relacionamentos sexuais vão se tornar uma vasta área de ligações instáveis, marcadas tanto por antipatia emocional quanto por amor, e maculadas pela violência [...]. Em uma cultura que desistiu do providencialismo, os futuros têm de ser planejados em contraposição a uma experiência de risco reconhecido (GIDDENS, 1993b, p. 214).

O desaparecimento das instituições tradicionais enquanto fontes de apoio e a incerteza de um futuro cada vez mais aberto e com vários aspectos da vida cotidiana invadidos por várias questões – desde aquelas que extrapolam a experiência privada, como a problemática ambiental, até aquelas que dizem respeito às soluções íntimas como a conduta sexual – são dilemas que atingem o indivíduo, fazendo-o refletir sobre aspectos de sua vida que não dependem somente de sua vontade, mas que torna a reflexividade do “eu” necessária. Nesse sentido, o indivíduo é afetado pela política de vida que se refere a “uma política de estilo de vida, operando no contexto da reflexividade institucional” (*idem*, p. 215). Apesar de ser denominada de “política de vida”, o termo “política” não deve ser tomado no seu sentido estrito. A questão é muito mais remoralizar as decisões de estilo de vida do que politizar, na medida em que traz “à tona aquelas questões morais e existenciais afastadas da vida cotidiana pelo seqüestro da experiência” (*ibidem*). Uma das questões inseridas no âmbito da política de vida é o da própria auto-identidade, que, segundo Giddens, tem um caráter “aberto”. O autor enfatiza: “Hoje em dia, o eu é para todos um projeto reflexivo – uma interrogação mais ou menos contínua do passado, do presente e do futuro. É um projeto conduzido em meio a uma profusão de recursos reflexivos: terapia e manuais de auto-ajuda de todos os tipos, programas de televisão e artigos de revistas” (*idem*, p. 41).

Semelhante à posição de Giddens sobre o projeto reflexivo do “eu” é a concepção de Bauman, que também vê a identidade como uma tarefa. Em sua obra *Modernidade líquida* (BAUMAN, 2001), o autor constata que, diferentemente das sociedades pré-modernas, em que os indivíduos nasciam com identidades fixas, na sociedade contemporânea eles têm a tarefa de tornar-se algo e que, além da

responsabilidade de realizá-la, também devem assumir as conseqüências e os efeitos colaterais dessa realização (*idem*, p. 40). Em outras palavras, como não há mais receitas prontas nem apoios coletivos, os indivíduos só podem contar com seus próprios recursos. Da mesma forma que Giddens, Baumann argumenta que, devido à escassez de recursos, os indivíduos recorrem à literatura de auto-ajuda e aos programas de entrevistas. Nesses programas, diz o autor, quando as celebridades ou mesmo as pessoas comuns falam de problemas privados, estão na verdade dando conselhos sobre o que as pessoas podem fazer por ou para si próprias.

Sendo assim, Bauman enfatiza que os conselhos que os indivíduos encontram nos programas de entrevistas, nos manuais de auto-ajuda etc., referem-se à política da vida e não à política com “P” maiúsculo. A ausência de soluções coletivas torna a experiência de um indivíduo parâmetro para o outro. Por isso as soluções apresentadas pelos conselheiros ou entrevistados, que são de caráter individual, chamam tanto a atenção: ajudam, em um primeiro momento, a “nomear o problema” (*idem*, p. 80-81), para, em seguida, ajudar a responder a pergunta: “como eu deverei viver?”; esta última pergunta, aliás, na opinião de Giddens, está mais de acordo com a sociedade destradicionalizada do que a antiga: “quem sou eu?”.

Na sociedade pós-tradicional, argumenta Giddens (1997, p. 99), a relação entre o novo e o velho pode ser interpretada em termos de destradicionalização. Na perspectiva adotada por Giddens, o processo de renascimento da tradição e do ritual, bem como a exploração da religião, não deve ser visto como um redespertar da tradição, pois trata-se de algo novo. Na sua opinião, a tradição é adotada mais como um estilo de vida em si mesma do que como um resgate da religião enquanto tal.

Ao considerar que o esoterismo sempre foi visto como um conhecimento tradicional, sua expansão hoje leva a questionar: é uma revelação desse conhecimento tradicional ou é uma reinvenção utilizando esses conhecimentos? Autores como Riffard (1996) e Leuenberger (1997) defendem que o esoterismo é um conhecimento tradicional e milenar. Mas para um conhecimento fazer parte da tradição, os atores que o seguem não podem percebê-lo como tal. No caso da expansão do esoterismo na sociedade contemporânea, os adeptos não o seguem por tradição, mas por escolha, já que estão inseridos em um mundo de múltiplas

opções, que é uma das principais características da modernidade religiosa na concepção de Danièle Hervieu-Léger (1986; 1993; 1997).

Segundo Danièle Hervieu-Léger, justamente o que caracteriza nossa época é a desinstitucionalização radical do religioso, isto é, as crenças religiosas escapam ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas. Por isso, a grande característica da “modernidade religiosa”¹⁴¹ é a tendência geral para a individualização e subjetivização da vida religiosa.

A expressão “modernidade religiosa” utilizada para essa abordagem quer traduzir a idéia de superação e integração do debate acadêmico, que se polarizou em duas concepções principais, mutuamente excludentes: o “retorno do sagrado” e a “secularização”. Na perspectiva adotada por Hervieu-Léger, não se pode negar as características seculares da modernidade e nem, tampouco, a presença e a importância das religiões e religiosidades no mundo contemporâneo. Assim, a autora opta por tentar superar e, ao mesmo tempo, integrar a visão dicotômica das abordagens anteriores, pois o paradoxo da modernidade diz respeito ao processo de secularização da sociedade não ter representado o desaparecimento da religião confrontada com a razão.

Danièle Hervieu-Léger parte do pressuposto de que vivemos em uma realidade pós-tradicional (Giddens) e que nesse contexto de crises, incertezas e riscos, em que a regra é a mudança e a inovação, a produção do crer não responde mais à questão da produção do sentido. É antes uma forma de responder o constante problema da incerteza, ou seja, é um meio que os indivíduos utilizam para obter algum grau de segurança. Na modernidade religiosa há uma desregulação institucional do sagrado, cujo aspecto decisivo é, principalmente, a liberdade que os indivíduos têm de fazer suas “bricolagens” com seu próprio sistema de crenças, apesar de tomarem emprestados diversos elementos das religiões institucionalizadas.

Hervieu-Léger chama a atenção para um paradoxo existente nesse fenômeno: quanto mais individuais e “artesaniais” são as crenças dos indivíduos, mais eles necessitam compartilhar suas experiências espirituais com outros

¹⁴¹ A “modernidade religiosa” é uma abordagem desenvolvida na França por Danièle Hervieu-Léger com a colaboração de Françoise Champion.

indivíduos. Para analisar esse processo a autora distingue quatro tipos de regimes de validação de crenças a partir das instâncias e critérios que os compõem:

TABELA 5 – TIPOS DE VALIDAÇÃO DE CRENÇAS

Tipos de validação	Instâncias de validação	Critérios de validação
Autovalidação	Indivíduo	Experiência do indivíduo
Validação mútua	Outro	Autenticidade
Validação comunitária	Grupo	Coerência
Validação institucional	Instituição religiosa (sacerdotes, gurus etc.)	Conformidade com ensinamentos da instituição

FONTE: Hervieu-Léger (1993; 1997).

No contexto da desinstitucionalização do religioso no mundo moderno verifica-se, portanto, que os regimes de validação predominantes são a autovalidação e a validação mútua. Essa situação pode conduzir a dois movimentos opostos: 1) a busca individual da verdade e do sentido da vida leva a uma relativização das normas, crenças e práticas religiosas fixadas pelas instituições religiosas; a única possibilidade de societização nesse caso, é a validação mútua das crenças, isto é, a troca comum de experiências e 2) a formação de pequenos grupos de verdade absoluta (as seitas), que correspondem à validação comunitária da crença.

No contexto da presente investigação, o primeiro movimento – a relativização das crenças e práticas, impulsionadas pela busca individual de sentido para a vida – ajuda a explicar o sucesso dos livros esotéricos e espiritualistas, na medida em que eles correspondem a um processo de constante triagem empreendida pelo indivíduo em uma incursão pelas várias possibilidades de crenças disponíveis no mundo atual. Sem a certeza que a tradição antigamente propiciava para que a crença do grupo fosse seguida sem questionamentos, o indivíduo da “sociedade pós-tradicional” precisa estudar, comparar, conversar e convencer a si próprio de qual é a melhor religião para seguir. Nesse processo, ele entra em contato com a literatura que está mais disponível, que é a mais comentada e a mais prazerosa porque oferecem um conjunto de elementos cognitivos, simbólicos e, muitas vezes, até práticos, servindo de resposta às problematizações colocadas pela reflexividade do eu.

Danièle Hervieu-Léger (1999) defende que o individualismo religioso leva a um ecumenismo de valores, que vai ao encontro com o que vimos como uma das principais propostas do esoterismo: “a união transcendental das religiões”. A

disseminação dessa idéia em uma sociedade em que a religião tornou-se uma escolha privada facilita a mobilidade do sujeito crente, que pode transitar livremente por várias religiões. No Brasil, é conhecida a dupla pertença dos adeptos do candomblé ou da umbanda que afirmam publicamente serem católicos. Essa situação é traduzida pela autora da seguinte maneira: a pertença institucional não determina o conteúdo das crenças. Em tal cenário, o maior desafio das grandes religiões, na opinião de Hervieu-Léger, seria o enfrentamento da dinâmica de circulação dos signos religiosos, isto é, como opor uma memória verdadeira aos arranjos subjetivos dos indivíduos.

O único elemento que ainda serve para especificar a crença religiosa na sociedade atual é o tipo de legitimidade que os indivíduos dão ao ato de crer, que, na opinião da autora, invoca sempre a autoridade de uma tradição. Uma interpretação possível, portanto, poderia ser a de que o discurso de tradição que permeia o esoterismo ocidental moderno seja um fator preponderante de atração para as pessoas que procuram um porto seguro, um grupo com que se identificar, pois, como Giddens já frisou, nas sociedades tradicionais “a tradição era uma espécie de âncora para que o indivíduo desse continuidade à identidade, da mesma forma que era um mecanismo orientador para outras relações de confiança” (GIDDENS, 1997, p. 101).

A secularização, na perspectiva de Giddens, é uma questão complexa e “não parece resultar no desaparecimento completo do pensamento e atividades religiosos – provavelmente por causa do poder da religião sobre algumas das questões existenciais [...]” (GIDDENS, 1991, p. 111). O significado profundo da secularização não é o desencantamento do mundo, mas o do declínio geral da religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. O conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo pensamento lógico com seus códigos socialmente aplicados, suplantou a cosmologia religiosa. A tradição, que sempre teve uma vinculação íntima com a religião, foi mais arruinada ainda que esta última pela reflexividade da vida social moderna, que não a tolera. No ambiente da “alta modernidade”, os riscos e perigos enfrentados não derivam mais do mundo natural – mesmo as ameaças ecológicas, que são antes resultado do conhecimento socialmente organizado que, ao ser aplicado ao processo de produção industrial, teve um forte efeito sobre o meio ambiente.

De acordo com Michael Foucault (1993, p. 50), as problematizações são matrizes prático-teóricas que, em determinadas épocas, estruturam determinados processos vitais para a ação e o pensamento. No seu entendimento, a realidade só se torna motivo de reflexão quando se perde a familiaridade com certas situações e circunstâncias, isto é, quando um conjunto de práticas familiares, silenciosas, convertem-se em problema, trazendo à tona a incerteza para determinadas camadas da população e que, por isso mesmo, estimulam o debate e a polêmica, provocando novas reações e crises no comportamento, nos hábitos, nas práticas e nas instituições.

Face às reflexões aqui apresentadas, algo mostra-se intrigante: quando se fala demais de um tema podemos dizer que há um processo de reflexão, ou seja, na medida em que os atores sociais pretendem saber e discutir a respeito de um objeto, é necessário que haja primeiro um processo de distanciamento daquilo sobre o que se quer refletir. Como já enfatizamos anteriormente, um comportamento só é tradicional na medida em que é aceito sem discussão, pois os indivíduos vivem-no enquanto tal, sem questionamentos; mas, assim que se torna objeto de observação e reflexão, pode-se dizer que há uma crise ou seria melhor falar em decadência? Voltaremos a falar desse aspecto mais adiante, a partir de um diálogo com as reflexões filosóficas de Heidegger.

Aprendemos com Max Weber que no processo de surgimento da sociedade moderna desenvolveu-se uma racionalização crescente, isto é, houve o predomínio de uma racionalidade de fins e meios. Aprendemos também que a consequência da absorção desse princípio pelas diversas esferas da vida social foi a suplantação das formas míticas de interpretação do mundo, concomitantemente com o desenvolvimento de uma cultura específica baseada na ciência e na técnica moderna, na arte autônoma e na ética referida a princípios, além da formação de uma estrutura de personalidade orientada pela conduta de vida metódico-racional (WEBER, 1991, p. 15-31). Acontece que o esquecimento gradual e progressivo das formas irracionais de pensamento, ou a fragmentação do sagrado, conforme constatação dos autores aqui trabalhados, não significa seu desaparecimento.

Paula Montero (1994) chama atenção para um fato que passa despercebido para aqueles que levaram o desencantamento do mundo às suas últimas consequências. Sem negar que sociedades como a nossa dependem, por um lado,

em princípio, de uma organização cuja tecnologia é altamente sofisticada e, por outro lado, de uma organização burocrática em que os quadros de funcionários são compostos de indivíduos racionalmente treinados e qualificados, a autora observa que, mesmo que essas características apliquem-se também ao Brasil, grande parte da população brasileira procura solucionar seus problemas por meio de instrumentos mágicos. Em outras palavras, a autora considera que, apesar de em princípio dispormos de meios técnicos para solucionar problemas com a saúde, educação, habitação e emprego, dependemos mais daquelas que são colocadas à disposição pelo pensamento mágico, isto é, pelo pensamento irracional. Nas palavras da autora:

“[...] Nessa encruzilhada de nossa história moderna, elementos culturais que pareciam arcaicos, medievais ou pré-modernos, tais como a própria magia, são reatualizados. No caso brasileiro esse movimento se mostra particularmente vigoroso pelo fato de que o patrimônio de crenças, apesar dos longos períodos de repressão e das tentativas de democratização da escola, jamais foi inteiramente desativado” (MONTERO, 1994, p. 87-88).

Essa idéia de reatualização da magia (“re-magização”) ou re-encantamento do mundo, em decorrência do não cumprimento das promessas feitas pela modernidade, é também a constatação de Reginaldo Prandi: “[...] o desencantamento significa o refluxo da magia, com o que a própria religião estava bastante de acordo, mas, hoje, o que as novas propostas religiosas fazem e professam significa voltar atrás, recuperando a magia com muito vigor” (PRANDI, 1992, p. 83). Mais adiante o autor complementa: “A busca massiva [sic] de cura religiosa e de soluções sobrenaturais para outros problemas e aflições da vida, bem como a enorme variedade de ofertas de manipulação ritual de forças sobrenaturais para ministrar o bem-estar almejado, são emblemáticas” (*idem*, p. 86).

Uma outra forma de abordar a questão é a idéia de que a racionalização do sagrado realiza-se por sua mercantilização, em que os adeptos são vistos como clientes das religiões que, em situação concorrencial, adotam práticas racionais para gerir os cultos e técnicas de convencimento. O principal defensor dessa tese é Antônio Flávio Pierucci (1997). Pierucci coloca-se publicamente na contramão de autores nacionais e internacionais que proclamam a volta do sagrado e a falência das teorias da secularização e do desencantamento do mundo (Weber). Em artigo publicado no jornal *Folha de São Paulo* o autor enfatizou que:

“A ‘necessidade religiosa’ é fartamente construída pelo trabalho dos diferentes agentes da oferta religiosa. A ‘demanda religiosa’ é produzida pela oferta. Eis, sem complicações, a verdade sociológica desse admirável Brasil religioso, *explicação simples*, mas satisfatória. A

existência de um *homo religiosus* estatisticamente impactante [sic] depende da vitalidade do mercado religioso” (PIERUCCI, 1999, p. 7; sem grifos no original).

Consideramos que a explicação de Pierucci não é de todo descartável, mas reduzir a antiga busca de sentido para a vida a uma explicação mercadológica é, como ele mesmo diz, uma explicação simples – até demais. Conforme Paula Montero (1994), considerar a religião como mercadoria vale mais como uma aproximação metafórica do fenômeno. Além disso, não basta analisar os processos de venda desses produtos, é preciso ir além. Para a autora, é preciso procurar compreender os mecanismos simbólicos envolvidos no processo.

No entanto, defendemos que é preciso ir ainda mais além. Entender porque o patrimônio de crenças esotéricas, espiritualistas e mágicas, que sempre esteve presente nas mais variadas culturas espalhadas pelo mundo, continua a fazer parte da vida cotidiana, como atestam várias pesquisas, exige uma aproximação do sagrado não por meio de seus aspectos racionais, sejam eles mercantilistas ou simbólicos, porque isso só nos explicaria *como* o sagrado manifesta-se e é representado pela sociedade e não o *que* é o sagrado naquilo que ele contém de essencial. Disse certa vez um mestre zen: “o dedo existe para apontar para a Lua. O tolo olha somente para o dedo, o sábio olha para a Lua”. Dito de outra forma, se vamos tentar entender o mundo real, aquele em que vivemos, não podemos abster-nos de tentar entender sua relação com o mundo do indizível, pois como o sucesso dos livros esotéricos e espiritualistas prova, fala-se dele cada vez mais. Para tal empreendimento, faz-se necessário seguir pistas de autores que já trilharam esse caminho em busca da transcendência do conhecimento racional.

2. O que é o sagrado?

A partir deste momento valer-nos-emos das reflexões de outras tradições disciplinares para continuar refletindo sobre o objeto desta tese. Até agora vimos que a Sociologia aponta para a existência de algo que resistiu à racionalização do mundo (Giddens, Hervieu-Léger, Montero); fala-se até da importância das religiões e das religiosidades no mundo contemporâneo, mas, sem instrumentos conceituais para decifrar o irracional, acabam restringindo-se ao como o sagrado manifesta-se na sociedade, sem condições de aprofundamento sobre aquilo que é.

2.1 O conteúdo do sagrado: os elementos do numinoso apontados por Rudolf Otto

Deverá parecer estranho para muitos a constatação da presença de irracionalidades na sociedade moderna. Ao invés de irracionalidades – estas sim o autêntico oposto da racionalidade –, é a fala de “várias racionalidades” que ganha maior legitimidade no meio acadêmico. O processo de modernização sobre as várias esferas da sociedade (Habermas), por meio do sucesso da ciência e da técnica moderna na resolução de problemas materiais ou morais, apropriou-se inclusive de um dos aspectos do sagrado que é o seu elemento racional, deixando cair no esquecimento o seu elemento irracional, que diz respeito ao numinoso.

Quem conseguiu ir além dos desígnios da modernidade e realizou a tarefa de aproximar-se do momento irracional do sagrado – o numinoso –, tentando com meios discursivos ter uma compreensão melhor daquilo que facilmente é deixado de lado pela racionalidade científica, foi Rudolf Otto. Em seu livro *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional* (1992), Otto tem como objetivo principal investigar a possibilidade de um acesso racional ao divino. Em um exame minucioso da categoria “sagrado”, o autor constata que ele constitui-se como uma categoria complexa, em virtude dos dois elementos que o compõem: o elemento irracional (numinoso) e o elemento racional (predicador).

Rudolf Otto define a noção racional como “um objeto que pode ser captado pelo pensamento conceitual” (Otto *apud* BIRK, 1993, p. 15). De acordo com Otto, o ensinamento da fé necessita de conceitos claros. Sendo assim, as doutrinas, a catequese, os livros etc., utilizam-se de predicados racionais para a transmissão dos ensinamentos religiosos. No entanto, diz o autor, a idéia do divino não se esgota com os predicados racionais, pois, apesar de eles aparecerem em primeiro plano, dependem de um objeto. Nas palavras do autor: “São predicados essenciais, mas sintéticos. Só se compreende exactamente o que são se os considerarmos como atributos de um objecto que, de alguma forma, lhes serve de suporte, mas que eles não captam nem podem captar” (OTTO, 1992, p. 10).

Em outras palavras, para Otto o acesso puramente racional ao divino é insuficiente porque não passa do primeiro plano da experiência religiosa e, assim, trata-se apenas de sua parte mais superficial e periférica. Esse objeto do qual

dependem os predicados racionais é o elemento especial do sagrado, ou seja, seu elemento irracional: o numinoso. A palavra “numinoso”, que se origina da palavra latina *numen*, foi cunhada por Otto para indicar a experiência religiosa original e fundamental, livre das conotações éticas racionais contidas no termo “sagrado”. Por isso não é factível conceituar o numinoso.

O numinoso é apreendido de maneira diferente de seu elemento racional, isto é, por tratar-se de um estado afetivo da alma, ele só pode ser percebido na experiência religiosa. Mesmo assim, o autor insiste em que o numinoso pode ser objeto de estudo e convida o leitor a acompanhá-lo para tentar encontrar o sentimento numinoso em sua vida íntima e a partir daí poder compreendê-lo: “convidamos o leitor a fixar a atenção num momento em que experimentou uma emoção religiosa profunda e, na medida do possível, exclusivamente religiosa. Se não for capaz ou se até não conhece tais momentos, pedimos-lhe que termine aqui a sua leitura” (*idem*, p. 17).

Dessa forma, não sendo possível uma conceituação racional do numinoso, na abordagem de Otto, o cerne irracional do sagrado é apresentado por meio de sete características ou momentos cujos sentimentos provocados por uma experiência religiosa poderiam ser vividos, em princípio, por qualquer criatura. Esses sete momentos seriam: 1) o *momentum tremendum*; 2) o momento do poder superior (*majestas*); 3) o momento do enérgico (*orgé*); 4) o momento do mistério (o completamente outro); 5) o *fascinans*; 6) o *augustus* (valor numinoso) e 7) o terrivelmente estranho (*das Ungeheure*) (BRÜSEKE, 2000, p. 41).

É preciso esclarecer que, para Otto, o sentimento numinoso, como um “sentimento de ser criatura ou a reação provocada no consciente pelo sentimento de ser objeto do numinoso” (BIRK, 1993, p. 29) não se confunde com uma mera emoção. O sentimento numinoso, como estado afetivo da alma, envolve a pessoa como um todo, penetrando a *região do sentido* do homem, permitindo uma interpretação e uma avaliação preconceitual da experiência. De acordo com Macquarrie, o que há de mais valioso no estudo de Otto é justamente essa meticulosa análise dos estados sentimentais que constituem a experiência numinosa (Macquarrie *apud* BIRK, 1993, p. 31). Vejamos, assim, a descrição que Otto faz dos sentimentos que são provocados pela presença do numinoso.

O objeto numinoso é o *mysterium tremendum et fascinans*. A noção principal do objeto numinoso é o mistério, descrito por Otto como *mirum* e cuja emoção correspondente é a surpresa. O mistério no sentido religioso ou o verdadeiro *mirum*, diz o autor, “É aquilo que nos é estranho e nos desconcerta, o que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas e, por conseguinte, ‘familiares’; é o que se opõe a esta ordem de coisas e, por isso, nos enche de espanto que paralisa” (OTTO, 1992, p. 39).

O misterioso, para Rudolf Otto, não é apenas aquilo que desconhecemos porque nosso conhecimento sobre o objeto é limitado, mas aquilo que é qualitativamente diferente, incomensurável, o estranhamente outro e que, ao confrontar, manifestamos o nosso estupor. O elemento qualitativo do mistério é, por um lado, um elemento repulsivo (o *tremendum* ligado à *majestas* e à *orgé*) e, por outro lado, um elemento positivo, que exerce uma atração peculiar.

O *tremendum* é o tremendo, o todo-poderoso, aquilo que faz o homem sentir-se criatura e por isso tremer diante da *ira Dei*. O medo de algo, no sentido moderno, não traduz o que Otto quer dizer com o *tremendum*. Apesar do contato com o *mysterium* da criação também provocar manifestações emocionais mais básicas e naturais como o medo, que servem de analogia, o “terror” a que Otto refere-se não é um grau mais elevado desse sentimento, porque não deriva de qualquer outro sentimento. O *tremendum* tem os seus próprios graus. Por ser um sentimento de reverência diante do maravilhoso e do misterioso, geralmente acaba provocando o recolhimento e o “sentimento do estado de criatura” naquele que o experimenta e, por conservar um poder indizível, provoca também o silêncio¹⁴². Os hinos de Tersteegen utilizados como exemplo por Otto traduzem melhor o que se quer dizer sobre o *tremendum*: “Deus está presente, / Que tudo se cale em nós / e se curve perante Ele” (Tersteegen *apud* OTTO, 1992, p. 27).

¹⁴² Otto reproduz um relato encontrado em um livro sobre a África do Sul que dá uma idéia de como qualquer criatura pode ter esses sentimentos e de seu poder arrebatador sobre a alma de quem o experimenta: “o autor reproduz algumas palavras significativas pronunciadas por um daqueles Boers altos, robustos, decididos e silenciosos, que só falava dos seus carneiros, rebanhos e dos costumes dos leopardos, matéria em que era uma autoridade. Depois de ter percorrido, durante cerca de duas horas, a imensa planície africana sob o ardor do sol, diz calmamente: ‘Há já muito tempo que Vos queria perguntar uma coisa. Sois instruído. Quando Vos encontrais sozinho numa planície como esta e o sol dardeja os seus raios sobre as matas, não Vos parece que alguma coisa fala? Não quer dizer que ouçais seja o que for com os ouvidos, mas é como se Vos tornásseis *tão pequeno* e o outro *tão grande*... Então todas as pequenas coisas do mundo Vos parecem como se nada fossem” (Schreier *apud* OTTO, 1992, p. 33; grifos no original).

O numinoso manifesta-se também como força, como poder. O segundo elemento do numinoso, a *majestas*, corresponde tanto à sensação de aniquilamento do eu, de dissolução do ego diante da presença divina, quanto do reconhecimento da onipotência do transcendente, do poder irrestrito do completamente outro.

A *orgé* corresponde à energia do numinoso. Expressões como “vida”, “paixão”, “sensibilidade”, “movimento”, “excitação”, “impulso” indicam o Deus vivo, o Deus que queima, ou seja, uma energia que, ao encher a alma humana de ardor, provoca no homem um estado de excitação muitas vezes heróico. Otto afirma que esse elemento da energia numinosa aparece particularmente na mística do amor. Na perspectiva adotada pelo autor, a energia impetuosa do amor é objeto do inefável.

O numinoso tem um caráter duplo: um elemento repulsivo e um elemento que fascina. Otto fala de uma estranha “harmonia de contrastes”. Até aqui vimos o elemento repulsivo do mistério que é o *tremendum* ligado à *majestas* e à *orgé*. Ao lado desse elemento repulsivo há outro elemento distinto, que é o elemento atrativo, que seduz: senão, como se explicaria a busca perene pelo numinoso nas religiões? Esse elemento é denominado de *fascinans*. O *fascinans*, em oposição e ao mesmo tempo em complementação do *mysterium tremendum*, que repele e afasta o homem, é o elemento que atrai e promete o “algo a mais” que não pode ser experimentado pelos estados emocionais comuns, podendo chegar ao delírio.

Para ilustrar como esses dois elementos – o *tremendus* e o *fascinans* – podem ser vividos como um sentimento de unidade em uma “estranha harmonia de contrastes”, citamos a experiência de Graf Dürckheim com o numinoso que foi relatada no livro de Riffard:

Minha primeira experiência remonta à idade de um ano e meio. Ela me tocou de tal modo que nunca mais a esqueci! Encontrava-me nos braços da babá que me levava até o esquite de minha avó. A atmosfera ali era surpreendente; a presença da morte, o silêncio e o claro-escuro do cômodo, um odor intenso de vela [...]. Pairava um ar de maravilhamento e de pavor. Experimentei pela primeira vez a unidade da fascinação e do terror, duas qualidades que caracterizam a experiência do numinoso (Graf Dürckheim *apud* RIFFARD, 1996, p. 767).

O *fascinans* é também um valor – subjetivo – e, por sê-lo, tem relação com outro elemento do numinoso que é o *augustus*. O *augustus* é o sentimento de algo que tem valor objetivo supremo e que não se limita às categorias morais, já que elas correspondem a uma esquematização moral que leva a consciência à obediência. O termo *augustus* expressa o reconhecimento da dignidade e da honra do numinoso; é

o valor primário, fundamental, que vale por si e que inspira um respeito incomparável. A ética e quaisquer valores morais têm nesse elemento do numinoso a força que lhe dão a base sólida, o fundamento.

Essa é, em síntese, a descrição do numinoso que, devido à sua irracionalidade e, em consequência, à dificuldade de sua conceituação, foi apresentada por Otto a partir dos elementos que o compõem e dos sentimentos provocados pelo contato com o estranhamente outro. O que nos parece importante enfatizar nessa análise de Rudolf Otto sobre o sagrado é o resgate que o autor faz do numinoso, daquilo que não é acedido pela razão, devolvendo-lhe o *status* de fonte primária. Em oposição a todos os racionalistas das diversas disciplinas sociais (Sociologia, Antropologia, Psicologia e disciplinas próximas) que abortaram a irracionalidade que emana do sagrado (BRÜSEKE, 1999, p. 215), o sagrado para Rudolf Otto é o chão da fé e, na medida em que tem um caráter *a priori*, ou seja, que é independente de postulados racionais, é que tem a força, a energia e o valor para fazer o homem temer ou reverenciar o misterioso. Nesse sentido, na medida em que o sagrado não é um invento dos seres humanos, ele pode fornecer uma pista dos deuses que foram desertados pela modernidade (Heidegger).

2.2 Wittgenstein e os limites da linguagem

O que é o indizível encontra-se expresso de maneira clara em uma frase de Ludwig Wittgenstein: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (1994, p. 281). Com essa frase, queria Wittgenstein apontar para o fato de que, quando o pensar ultrapassa seus limites, é porque se alcançou o ilógico, do que não se pode falar sem se tornar também ilógico. Wittgenstein, no seu livro *Tractatus Logico-Philosophicus* (1994), por meio do caminho racional construiu proposições lógicas; apostando em uma linguagem precisa, chegou à conclusão de que, sobre o mundo, ou seja, sobre a totalidade dos fatos, é possível falar com clareza. O autor, já no “Prefácio” do livro, advertia: “Poder-se-ia apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: em geral o que pode ser dito, pode-o ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 53).

Mas não só dessas palavras depreende-se que Wittgenstein aponta para aquilo que é irracional. O autor mesmo, depois de escrever um tratado sobre lógica,

chegou à conclusão de que existe algo que não pode ser alcançado por meios racionais. Diz o filósofo no final de seu livro: “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico” (*idem*, p. 281). É nesse sentido que podemos compreender porque Wittgenstein traçou um limite para a linguagem cotidiana, pois “uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não *o que* ela é” (*idem*, p. 151; sem grifos no original). De acordo com Brüseke (2004, p. 16), Wittgenstein acaba referindo-se à diferença ontológica entre Ser e Ente, ou entre o “como” e o “o quê” das coisas. Nessa perspectiva, se o místico não é *como* o mundo é mas *o que* ele é, então se segue que sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar.

Que é o indizível, então? O indizível refere-se àquilo que as palavras não alcançam, isto é, quando se faz uma experiência-limite, um contato com o “estranhamento outro” de que fala Rudolf Otto e que é intraduzível em conceitos racionais – pois, segundo Wittgenstein, todas as proposições têm o mesmo valor. Na concepção do autor, a linguagem e sua lógica são indiferentes a qualquer conteúdo, o que o leva a concluir o seguinte: “O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 275). Brüseke (2004, p. 16) complementa essas reflexões enfatizando que, se o valor fizesse parte do mundo, seria contingente e por isso não seria valor, pois os acontecimentos são contingentes e o valor não é.

É justamente por esse motivo que os místicos não acreditam na linguagem cotidiana: para eles, ela não dá conta de falar daquilo que transcende o fato. Mas, então, como falam os místicos de suas experiências místicas? São as linguagens poética e paradoxal as preferidas pelos místicos, pois fogem da denominação exata, transbordam o “falatório”, permitindo somente uma aproximação daquilo que não se pode falar. Frases de impacto ou sem nexos que desconcertam as cabeças mais racionais como “o completamente outro da razão”, “aquilo que não tem nome”, “Deus é nada”, “Deus mesmo é uma palavra, uma palavra não falada” são a forma encontrada por aqueles que ainda querem falar sobre aquilo que é. Dizemos “aqueles que ainda querem falar” pois parece que o contato com aquilo que é, o numinoso, deixa o indivíduo sem palavras, sem ter o que dizer.

Sobre isso, diz Heidegger algo interessante: “Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a esse apelo,

pouco ou raramente algo lhe restar a dizer” (HEIDEGGER, 1979, p. 152). Com essa frase, quer também Heidegger dizer que o silêncio seria uma atitude mais digna do *Dasein* (“ser-aí”), uma atitude de dócil escuta pela fala do ser. É o silêncio que chama o ser ou, como diz Mestre Eckhart, representante da mística especulativa na língua alemã, “Deus não resiste quando escuta o apelo que contém o silêncio humano; ele tem que preencher o vazio no coração do homem” (Eckhart *apud* BRÜSEKE, 2002, p. 31).

2.3 Heidegger: falatório, curiosidade e vida inautêntica

Martin Heidegger, além de ter produzido uma vasta obra filosófica (102 volumes), também foi o autor de um dos livros mais importantes do século XX – *Ser e tempo*. Seu envolvimento com o Partido Nacional-socialista Alemão e sua passagem pela reitoria da Universidade de Freiburg, apesar de por um curto período de tempo (abril de 1933 até março de 1934), foram fatos que marcaram a vida de Heidegger e que o fizeram recolher-se para sua cabana na Floresta Negra. Segundo Safranski, autor do mais completo ensaio biográfico sobre o filósofo, os eventos mencionados acima também fizeram que Heidegger tirasse um valioso ensinamento que foi mais tarde incorporado às suas reflexões: o problema da sedução do espírito pelo desejo de poder (SAFRANSKI, 2000, p. 18).

A contribuição de Heidegger para esta tese será buscada tanto no “primeiro” Heidegger, marcado por sua obra mais conhecida (*Ser e tempo*, de 1927), quanto no “segundo” Heidegger, cujas mudanças no pensamento já podem ser observados logo em seguida, mais especificamente, a partir da obra *Que é metafísica* (1929).

É na obra *Ser e tempo* que encontramos uma discussão de Heidegger sobre o sentido do Ser. Nessa obra, segundo Safranski, “Heidegger trabalha com a prova filosófica de que o *Dasein* humano não tem outro apoio senão esse *aí* (*Da*) que é seu” (SAFRANSKI, 2000, p. 187). Na opinião de Safranski, Heidegger de um certo modo prossegue a obra de Nietzsche sobre a questão da morte de Deus e sua crítica aos “últimos seres humanos” que acabam recorrendo a deuses-sucedâneos por não conseguirem admitir o terror do desaparecimento de Deus. Sendo assim, Heidegger propõe uma fórmula em *Ser e tempo* para o homem poder sentir terror: *ter coragem para a angústia*. Heidegger, na primeira seção da primeira parte dessa

obra, toma por base o homem porque é ele quem pergunta pelo sentido do Ser, fazendo uma descrição de sua vida cotidiana, que na concepção do autor é uma forma de existência inautêntica, cujos aspectos fundamentais seriam: a facticidade, a existencialidade e a ruína (decadência).

De acordo com Heidegger, o homem é lançado no mundo sem que sua vontade tenha participado disso (facticidade). Quanto ao outro aspecto da existência inautêntica, a existencialidade, na terminologia heideggeriana, não é empregada no mesmo sentido em que se diz que algo existe (por exemplo: “a pedra existe”). Na acepção utilizada por Heidegger, só o homem existe. Uma pedra é, um carro é, Deus é, mas não existem. Nesse sentido, o homem, entre todos os entes, é diferente, privilegiado. Contudo, erra quem vê no homem um ente privilegiado para dominar e exercer o poder. Essa visão não seria própria de Heidegger. Antes, o privilégio deve ser visto como “aceitação do dom da existência que lhe entrega a responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom”¹⁴³.

Nessa perspectiva, Heidegger quer referir-se a uma existência interior e pessoal do homem, chamado por ele de *Dasein*, em alemão, e traduzido para o português como “Ser-aí” ou “presença”, que se diferencia dos outros entes por sua capacidade de projetar-se, decidir e fabricar seu próprio destino e sua própria vida. Sendo assim, o homem, enquanto um “Ser-no-mundo”, para ser capaz de realizar sua essência, deve transcender o próprio mundo.

A transcendência, contudo, torna-se difícil porque o homem é também um “Ser-com-os-outros”; ele não só está em contato com outros entes, mas também com outros “eus” que também devem realizar sua essência. Nesse desenvolvimento da sua existência é que o homem deve decidir entre a existência autêntica e a existência inautêntica. Mas o que é a existência autêntica? Heidegger não revela qual a fonte de seu conceito de autenticidade. Segundo Brüseke, isso “não poderia ser diferente porque são fontes de natureza inacessíveis e além do horizonte teórico” (BRÜSEKE, 2004, p. 12), pois, sem Heidegger dar-se conta, na sua filosofia do “Ser-aí” apresentada em sua primeira obra, também chamada de ontologia fundamental, é possível identificar uma influência da filosofia mística (*idem*, p. 11-12).

¹⁴³ Ver as notas explicativas, verbete (N2) existência = *Existenz*, da tradução de *Ser e tempo* feita por Márcia de Sá Cavalcante (HEIDEGGER, 1993, p. 310).

O terceiro aspecto revelado pela análise de Heidegger da existência humana é a decadência. Ela significa o desvio da principal tarefa do *Dasein*, que seria o tornar-se “si-mesmo”. De acordo com as reflexões heideggerianas, devido às preocupações cotidianas, o eu individual, pressionado pelas pressões sociais, confunde-se com a massa coletiva e nesse confronto o homem comum é geralmente derrotado, reduzindo sua vida à vida com os outros e para os outros. Assim, exilado de si mesmo e do Ser, ao invés de o homem tornar-se si mesmo, ele torna-se aquilo que os outros desejam. O *Dasein* vive, nesse sentido, uma existência inautêntica, na medida em que se desvia de seu caminho existencial para viver na banalidade e no anonimato.

Na existência inautêntica o homem está preso ao plano das coisas, dos objetos ou, em linguagem filosófica, está preso ao plano ôntico, dos entes. Dessa forma, a vida inautêntica é marcada pelo falatório, pela curiosidade e pelo equívoco. Heidegger chama a atenção para algo que, talvez por parecer óbvio demais, pode passar despercebido. Diz o autor: “Falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior. Ao contrário, os discursos prolixos encobrem e emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente, ou seja, a incompreensão da trivialidade” (HEIDEGGER, 1986, p. 223-224). Assim, quando o discurso perdeu ou não alcançou a referência ontológica primária do ente e contenta-se em repetir e passar adiante a fala, o falado torna-se falatório. Na medida em que o falado no falatório atinge níveis cada vez mais amplos, assume um caráter autoritário, ou seja, “as coisas são assim como são porque delas se fala assim” (*idem*, p. 228).

Nesse sentido, o falatório, por exprimir uma conotação específica de excesso, superficialidade e descompromisso com o que se fala, constitui-se em falta de solidez. O falatório (*Gerede*), no entanto, não se restringe à oralidade repetida. Encontramos seu correspondente naquilo que Heidegger denominou de “escritório”¹⁴⁴ (*Geschreibe*), ou seja, é a expansão do falatório para o âmbito da escrita impressa ou manual, gráfica ou audiovisual.

¹⁴⁴ Apesar de Heidegger fazer essa diferença entre o escrito e o falado, continuarei usando o termo “falatório” para falar sobre a expansão da oferta e demanda de literatura esotérica, devido ao sentido que o termo “escritório” têm na língua portuguesa: gabinete ou lugar onde se tratam de negócios.

O outro elemento que marca a vida inautêntica é a curiosidade. Assim como o falatório é um descompromisso com o que se fala, a curiosidade é um descompromisso com a compreensão do que se vê. Nas palavras de Heidegger: “A curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num Ser, mas *apenas* para ver” (*idem*, p. 233). É a voracidade insaciável pelas novidades que caracteriza o nosso tempo. Na busca incessante por mudanças e novidades, o curioso, ao invés de transformar-se e diferenciar-se, preserva e mantém estática e parada sua realização.

Heidegger afirma que o falatório rege também a curiosidade. É o falatório “que diz o que se deve ter lido e visto” (*idem*, p. 233). Nesse sentido, curiosidade e falatório não estão simplesmente um lado do outro, pois que *um* arrasta o *outro* consigo e dão ao *Dasein* a garantia de “uma vida cheia de vida” e pretensamente autêntica. Para o curioso interessar-se basta que algo seja interessante. Mas Heidegger pergunta: “[...] haverá hoje algo pelo qual o homem não se interesse, no sentido em que o homem de hoje entende o ‘interessar-se’”? (HEIDEGGER, 2001, p. 113). Sabe-se do cuidado com que Heidegger tratava as palavras. Coerente com suas indagações e explanações, o filósofo tomava cuidado porque, do contrário, poderia facilmente cair na superficialidade das palavras. Para tanto, Heidegger indagava às próprias palavras o que podemos entender delas. Assim ele fazia com a palavra “interesse”: “INTER-ESSE quer dizer: ser sob, entre e no meio das coisas; estar numa coisa de permeio e junto dela assim persistir” (*ibidem*). Sendo assim, o interesse no sentido indicado por Heidegger não tem nada de im-permanente e de passageiro; o contrário é verdadeiro para o interesse atual que só valoriza o interessante. Nas palavras do autor: “O interessante faz com que, no instante seguinte, já estejamos indiferentes e mesmos dispersos em alguma outra coisa que, por sua vez, tampouco nos diz respeito quanto a anterior. Hoje, acredita-se freqüentemente dignificar algo achando-o interessante. Na verdade, com um tal juízo, subestimamos o interessante, levando-o para o domínio do indiferente e assim o empurramos para o âmbito daquilo que logo se tornará tedioso” (*ibidem*).

2.3.1 Heidegger: a angústia

Na segunda seção da obra *Ser e tempo*, o objetivo de Heidegger era desvendar a existência autêntica, isto é, aquela que faz do homem o verdadeiro revelador do Ser. Para o autor, o sentimento que faria o homem despertar dessa existência inautêntica é a angústia, pois ela revela a nossa impessoalidade no cotidiano, o abandono do nosso próprio eu diante da opressão do mundo como um todo.

O *status* que Heidegger dá à angústia como o sentimento humano capaz de reconduzir o homem ao encontro da sua totalidade como Ser deve-se ao fato de que, ao contrário de outros estados de consciência, a causa da angústia não é provocada pelas coisas do mundo. Aqui, mais uma vez, vemos que Heidegger toca em fontes para além do horizonte teórico. Em uma linguagem paradoxal que é própria do pensamento místico, Heidegger afirmava que o que ameaça o angustiado está em tudo e em lugar algum e, nesse sentido, ele é onipresente. Sem poder buscar socorro ou proteção nas coisas do mundo, o homem é invadido por um sentimento de estranheza radical, fazendo-o sentir-se perdido. Difícil não tentar fazer novamente uma relação entre os termos “sentimento de estranheza radical” com um dos sentimentos que são provocados pela experiência com o numinoso de que fala Rudolf Otto, como o “terrivelmente estranho”.

As alternativas que se abrem para o homem nessa situação são ou a fuga para o esquecimento de sua dimensão mais profunda (o retorno ao cotidiano massificante dos outros “eus”) ou a transcendência sobre o mundo e sobre si mesmo. No final da parte publicada de *Ser e tempo* – pois não podemos falar em “conclusão”, já que Heidegger planejava outras seções para compor uma obra inteira –, o sentido do Ser ficou sem resposta. Aliás, fazer perguntas sem chegar cedo demais às respostas é uma característica das obras de Heidegger. Sendo assim, qual é o sentido do Ser ainda não sabemos, mas nesse momento de sua vida Heidegger ainda acreditava que o homem seria capaz de atribuir um sentido ao Ser.

Em obras posteriores a *Ser e tempo*, que muitos intérpretes consideram uma segunda fase de Heidegger, bastante diferente da primeira¹⁴⁵, a perspectiva adotada

¹⁴⁵ Heidegger mesmo não aceitava ter abandonado as propostas contidas em *Ser e tempo*. Mais do que abandono, seria antes uma reversão no sentido de que não é mais a existência humana a porta

sofreu uma reversão sobre a afirmação de que é o homem que confere sentido à sua própria existência para a afirmação de que o homem é a presença do próprio Ser. Nesse sentido, como esclarece Oliveira (1987, p. 126), “[...] a compreensão do Ser não é mais uma produção da subjetividade, como a entende *Ser e tempo* pensado kantianamente, mas deve ser entendida como abertura do homem à verdade do Ser”.

Dessa forma, a busca pelo sentido do Ser não se trata mais de uma questão da vontade e do querer do homem, pois, como diria Heidegger, justamente porque o homem quer demais, ele pode de menos (HEIDEGGER, 2001, p. 111). O homem deve colocar-se em uma postura de deixar o ser revelar-se. O que é o Ser não é explicitado em nenhuma das obras de Heidegger, o que deixa alguns de seus leitores angustiados e muitos outros irritados. Como a necessidade humana por respostas parece inerente à sua natureza, fala-se até numa ontologia negativa, isto é, que diz o que o Ser não é. Contudo, o que parece ser mais coerente com o pensamento heideggeriano é dizer que o Ser é um mistério, já que não pode ser compreendido por nenhum ente.

de entrada para o ser, mas é este mesmo que torna possível a abertura para a compreensão da existência humana (STEIN, 1976, p. XI).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“O curso de pós-graduação é uma volta ao desconhecido,
é uma tomada de consciência da nossa própria ignorância”.*
Cláudio Moura Castro

Neste momento de finalização de nossas reflexões parece quase impossível falar em algumas páginas de tudo aquilo que nos ocupou durante os quatro anos de doutoramento. Mais uma vez, no entanto, em um último esforço de resumir, já que esta tese também é resultado de uma grande síntese de tudo que foi lido, ouvido, visto, discutido e pensado, somos obrigados a arriscar-nos e escolher aquilo que parece o mais importante para falar.

De maneira geral, constata-se um consenso entre os estudiosos da religiosidade contemporânea no que diz respeito às pessoas vivenciarem a espiritualidade como uma busca pessoal. Nesse contexto, o esoterismo apresenta-se como uma possibilidade de o indivíduo fazer sua própria experiência simbólico-religiosa porque lhe dá elementos – morais, técnicos e práticos – para seu auto-aprimoramento e desenvolvimento espiritual. Sendo assim, a expansão do esoterismo nas últimas décadas transformou-se em um objeto de investigação sociológica relevante para entender o fenômeno religioso em nossos tempos.

Por ser ao mesmo tempo visto como uma forma de pensamento, um tipo de conhecimento (uma forma de abordar a realidade), uma doutrina, uma teodicéia (uma concepção do universo) e ainda um grande movimento espiritual e intelectual agregador de inúmeros movimentos, correntes, idéias, práticas e técnicas, o esoterismo ocidental moderno trata-se de um fenômeno extremamente abrangente e complexo, podendo ser estudado sob vários aspectos.

A literatura esotérica, mais que outros produtos, tem aparecido em várias pesquisas realizadas no Brasil sobre o tema como um importante meio para a divulgação e a permanência de crenças mágico-esotéricas na cultura brasileira. Vários autores dessas pesquisas identificaram a virada das décadas de 1970 para 1980 como o início do grande interesse das pessoas por tudo, desde livros, teatro, filmes, músicas, conferências, cursos etc., que apresentasse algum conteúdo mágico ou esotérico. Dessa forma, como não encontramos nenhum trabalho mais aprofundado que abordasse especificamente esse fenômeno da expansão do

esoterismo, definimos como objeto desta tese a expansão da oferta e demanda de livros esotéricos a partir da década de 1970 no Brasil.

Para comprovar essas constatações, fizemos uma pesquisa de campo em que entrevistamos editores e livreiros, consultamos jornais e revistas de grande circulação no cenário brasileiro, visitamos sítios de várias editoras, analisamos pesquisas realizadas durante a XI Bienal Internacional do Livro. No capítulo I apresentamos os resultados dessas pesquisas e concluímos que a literatura esotérica tem uma importância significativa no mercado editorial brasileiro. Nesse primeiro momento já sentimos os limites da explicação que simplesmente associa mercado e religião, pois grande parte dos editores que entrevistamos demonstravam algum interesse pessoal em transmitir mensagens para uma nova consciência.

No primeiro contato que tivemos com o universo da literatura esotérica, identificamos como traço mais significativo a diversidade dos temas englobados nessa genérica denominação. Na medida em fizemos um contato mais sistemático com o universo de pesquisa, por meio da revisão bibliográfica brasileira e estrangeira, percebemos que essa diversidade é própria do esoterismo ocidental moderno. Essa diversidade foi comprovada por Magnani (1999) e Silva (2000), que constataram em suas pesquisas que o esoterismo espalhou-se no cenário urbano brasileiro por meio da oferta de serviços e práticas espirituais em diversos espaços alternativos, desencadeando uma infinidade de novos movimentos sociais, novos atores sociais, novas formas de sociabilidade e flexibilidade e, conseqüentemente, novos modos de vida.

No mercado editorial brasileiro, essa expansão do esoterismo movimentou um universo de milhões de leitores. Argumentamos que um dos fatores que contribuiu para essa expansão da oferta e demanda da literatura esotérica foi justamente a diversidade de temas que é oferecida sob essa nomenclatura. O que no início parecia-nos uma grande confusão dos atores envolvidos no mercado editorial foi justificado por um denominador comum que agrega todos os temas considerados esotéricos: as idéias espiritualistas. Por esse motivo decidimos agregar o termo “espiritualista” quando nos referimos à literatura esotérica. Outro recurso utilizado foi construir uma tipologia dos livros esotérico-espiritualistas com o objetivo não só de organizar um pouco o universo de temas concebido como literatura esotérica, mas também para identificar quais os tipos que fazem mais sucesso com o público desse

gênero de literatura, a partir da lista de livros esotéricos e auto-ajuda mais vendidos da revista *Veja*. Os tipos elaborados foram os seguintes: iniciáticos; terapêuticos; ficção/romances espiritualizados; auto-biográficos; divinatórios (magia, cabala, tarô, astrologia) e auto-ajuda cujo teor é a espiritualidade. O cruzamento entre os nomes de autores que mais aparecem na relação de mais vendidos da revista *Veja* e a tipologia de livros esotérico-espiritualistas indicam que os livros que mais vendem são os romances espiritualistas, auto-biográficos e de auto-ajuda com cunho espiritualista.

No capítulo III vimos que os fundamentos utilizados no conteúdo desses livros remetem os leitores tanto aos sistemas de pensamentos e religiões de origem oriental quanto às crenças, saberes, símbolos e representações de diferentes tradições do pensamento cristão medieval e de ordens místicas que remontam ao catolicismo medieval. Essa literatura oferece aos leitores uma série de conceitos (reencarnação, lei de causa e efeito, evolução espiritual, Deus interior etc.) que podem representar uma etapa de adesão a um sistema de significados e, desse modo, ser progressivamente incorporada em todas as dimensões de sua vida, mas também podem ficar somente no plano da superficialidade. De qualquer forma, os temas tratados nesses livros contestam as crenças da tradição judaico-cristã ocidental; se isso pode representar uma verdadeira revolução “subterrânea e silenciosa” nas crenças brasileiras, ainda não se pode afirmar com tanta certeza quanto Carvalho (1998) faz, embora não seja uma idéia totalmente descartável.

Basicamente, as duas questões que mais aparecem nesses livros, implícita ou explicitamente, são as concepções sobre Deus e sobre a vida após a morte, que ajudam a reforçar a tese de Colin Campbell (1997) da orientalização do Ocidente. Os conceitos de reencarnação e seus derivados (carma, vida em outras dimensões, a possibilidade de dialogar com seres vindos de outras esferas ou planetas etc.) e de Deus como um ser imanente, uma energia que permeia tudo e todos, são responsáveis pela propagação de uma perspectiva holística, em que o todo e as partes (corpo, mente e espírito) estão integrados. Outra consequência importante é a substituição da culpa e do pecado pela idéia de auto-aprimoramento, fazendo o indivíduo voltar-se para sua verdade interior que provém de sua centelha divina (MAGNANI, 2001).

Dessa forma, quem deseja interpretar as emoções, assimilar uma nova forma de crença ou, ainda, montar uma episteme mínima que oriente sua vida interior encontra na literatura esotérico-espiritualista instrumentais convenientes e convincentes, pois a linguagem simbólica e muitas vezes paradoxal é assimilada mais facilmente pela subjetividade. Em outras palavras, a oportunidade de fazer uma renovação interior mediante a iniciação individual é algo que torna o esoterismo atraente em um contexto em que o indivíduo, órfão de instituições de geração de sentido, é obrigado a contar cada vez mais com seu próprio patrimônio cognitivo para fazer escolhas e definir seus próprios rumos. Não é à toa que Magnani (1999) considera o cultivo da individualidade, *locus* das experiências pessoais, como o fator principal em sua caracterização do *ethos* “neo-esô”.

A constatação de Silva (2000), de que o esoterismo ocidental moderno é causa e consequência da modernidade, também é reafirmada aqui. Vimos no capítulo V – em que apresentamos uma classificação de algumas correntes e instituições esotéricas, bem como de alguns dos mestres espirituais – que a liberdade religiosa e a religião individual são uma das principais características do esoterismo ocidental moderno. O trânsito religioso, reflexo dessa liberdade religiosa, que hoje é uma realidade para grande parte dos indivíduos em busca de uma experiência religiosa, foi vivido de maneira embrionária pelos expoentes de importantes instituições e correntes esotéricas.

O próprio fundamento do esoterismo ocidental moderno – a “unidade transcendente das religiões” – pressupõe a reunião de elementos de várias tradições. Assim, não é de se estranhar a presença de elementos de tradições orientais como o budismo, o hinduísmo ou taoísmo nos argumentos apresentados nas filosofias de várias instituições esotéricas nem, portanto, a facilidade que os adeptos têm de aceitar esses vários conhecimentos. A Sociedade Teosófica é exemplar nesse sentido. Madame Blavatsky, assim que fundou a Sociedade Teosófica, dedicou-se principalmente aos conhecimentos budistas. Após sua morte, como sua sucessora Anne Besant tinha mais interesse no hinduísmo, a Sociedade Teosófica impregnou-se também de ensinamentos hindus.

Na década de 1960 foi possível detectar o início da concretização do desejo e esperança de síntese entre o Oriente e o Ocidente, sentimento manifestado principalmente por Madame Blavatsky, quando começaram a chegar aos Estados

Unidos inúmeros mestres espirituais asiáticos. Os ensinamentos espirituais trazidos e colocados em prática pelos mestres do Oriente a partir da implantação de vários centros de estudos e exercícios espirituais foram acolhidos com entusiasmo pelos jovens *hippies*, pois as características dessas novas religiosidades vinham ao encontro dos ideais de vida propostos pelo movimento contracultural.

A articulação dos movimentos esotéricos já existentes com uma infinidade de grupos, organizações, centros de meditação e outras práticas espirituais, templos orientais etc., que se formaram a partir da década de 1960, são considerados os primeiros indícios do movimento denominado de Nova Era. Foi no sentido de inúmeras manifestações de novas e diferentes formas de vivências da espiritualidade que o termo “Nova Era” foi utilizado nesta tese, pois, como um movimento difuso, nem ao menos pode-se conceituá-lo dizendo que a Nova Era é isso ou aquilo.

No Brasil, os efeitos característicos dos movimentos Nova Era e Contracultura começaram a ser sentidos somente na década de 1970, pois até então os jovens estavam mais preocupados com as questões políticas e materiais que com as questões espirituais. Justamente nessa época pôde-se identificar um maior interesse do público leitor pela literatura esotérico-espiritualista. Dissemos um “interesse maior” porque desde o começo do século XX já existiam no Brasil várias instituições esotéricas instaladas, sem falar no mito de que o Brasil tem um papel fundamental na divulgação do esoterismo no III milênio. Todos esses fatores fizeram-nos concluir que a expansão da oferta e demanda de livros esotéricos e espiritualistas foi mais um reflexo da correspondência entre os assuntos que interessavam aos leitores e aquilo que era ofertado pelas editoras brasileiras do que um simples produto do comércio proporcionado pela indústria da cultura de massa.

Ao longo deste estudo esperamos ter deixado claro que, em nossa opinião, o dado religioso é central à natureza humana e, nessa perspectiva, as questões existenciais – como a clássica pergunta: “quem sou eu?” – são perenes no ser humano. No entanto, no decorrer da história da humanidade essas questões parecem ter sofrido um processo de decadência e hoje, como argumenta Giddens (1997), talvez a pergunta mais corriqueira e pertinente seja: “Como eu poderei viver melhor?”.

A reflexividade do eu pode ter proporcionado esses questionamentos mas não permite aprofundá-los. É só um impulso inicial. A investigação pessoal da busca de sentido para a vida leva à uma encruzilhada – transformação/renovação interior ou falatório –, isto é, vivenciar a experiência espiritual ou ficar na superficialidade. Ora, uma iniciação espiritual, seja no esoterismo, seja em quaisquer outras religiões, exige do discípulo muita disciplina e orientação, pois os processos interiores envolvidos geralmente eclodem em dor e crise, sentimentos ligados à purificação.

Para o indivíduo moderno que luta entre o sentimento de individualidade pessoal e a esmagadora realidade do mundo que o cerca, sociológica e filosoficamente falando, é uma idéia tentadora ter um mundo interior em que se refugiar para experimentar um tipo de liberdade que, segundo os místicos, está ao alcance de todos. Para alcançar esses estados místicos, no entanto, deve-se ficar em silêncio e esperar até que Deus, como disse Mestre Eckhart, não resista e venha preencher o vazio em que se encontra o coração do homem.

Essa idéia de que algo mostra-se, independentemente da vontade do homem, está além de uma reflexão sociológica. Sendo assim, buscamos apoio em Heidegger, Wittgenstein e Otto para tentar ir além de uma explicação que fatalmente cairia apenas sobre o social. Argumentamos que a curiosidade que se observa hoje pelos assuntos espirituais não tem a profundidade ontológica necessária para fazer o homem sair da vida inautêntica. É claro que o falatório tem o mérito de disseminar idéias e crenças, porque, quando todo mundo fala sobre um determinado assunto, as pessoas começam a formular um consenso e aceitam que as coisas são assim como são porque delas fala-se assim. Nesse processo, como o falatório geralmente parte de uma fala essencial, acaba tocando em questões importantes e expondo as limitações da consciência habituada a viver uma vida inautêntica, mas dificilmente conseguirá revelar o essencial que é indizível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M.** 1985. *Dialética do esclarecimento* : fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro : Zahar.
- ADORNO, T. W. & KÜENZLEN, G.** 1987. Das unbehagen na der moderne : Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New Age-Bewegung. *In* : HEMMINGER, H. (ed.). *Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik.* Reinbeck bei Hamburg : Rowohlt.
- ADORNO, T. W.** 1970. *The Stars Down on Earth.* Frankfurt : Gesammelte Schriften.
- ALBUQUERQUE, L. M. B.** 1999. *Seicho-no-lê do Brasil.* Agradecimento, Obediência e Salvação. São Paulo : Annablume.
- _____. 1998. *Revista Planeta* : imagens do corpo, imagens da alma. Trabalho apresentado no Seminário Temático “Religião e Mídia”, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em São Paulo, de 22 a 25.set.1998. Digit.
- ALVES, R.** 1978. A volta do sagrado. Os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil. *Sociologia e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 3, p. 109-141, out.1978.
- AMARAL, L.** 1998. *Sincretismo em movimento* : o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em São Paulo, de 22 a 25.set.1998. Digit.
- ARIAS, J.** 1999. *Confissões de um peregrino* : entrevista com Paulo Coelho. Rio de Janeiro : Objetiva.
- BACH, E.** 1997. *Os remédios florais do Dr. Bach.* São Paulo : Pensamento.
- BARKER, E.** 1989. *New Religious Movements.* London : E. Mellen.
- BAUMAN, Z.** 1999. *Modernidade e ambivalência.* Rio de Janeiro : J. Zahar.
- _____. 2001. *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro : J. Zahar.
- BECK, U.; GIDDENS, A. & LASCH, S. (orgs.).** 1997. *Modernização reflexiva* : política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo : UNESP.
- BENJAMIN, W.** 1982. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. *In* : ADORNO, Theodor et.al. *Teoria da cultura de massa.* Rio de Janeiro : Paz e Terra.

- _____. 1975. *Textos escolhidos*. São Paulo : Abril Cultural.
- BERGER**, P. A dessecularização do mundo : uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 9-23, abr.2001.
- BERGERON**, R. 1994. *A Nova Era em questão*. São Paulo : Paulus.
- BLAVASTKY**, H. P. 1973. *A doutrina secreta*. São Paulo : Pensamento.
- BOCHINGER**, C. 1994. *New Age und moderne Religion*. Muenchen : C. Kaiser.
- BRÜSEKE**, F. J. 1996. *A lógica da decadência*. Belém : CEJUP.
- _____. 1999a. Risco social, risco ambiental, risco individual. *In* : ALTVATER, E. (org.). *Terra incógnita : reflexões sobre globalização e desenvolvimento*. Belém : UFPA.
- _____. 1999b. A técnica moderna e o retorno do sagrado. *Tempo Social*, São Paulo, n. 1, v. 11, p. 209-30, maio.
- _____. 2000a. A técnica e os riscos da modernidade, segundo Heidegger. *In* : HERCULANO, S. (org.). *Qualidade de vida e riscos ambientais*. Rio de Janeiro : UFF.
- _____. 2000b. *Fragmentos históricos do pensamento místico*. Florianópolis : digit.
- _____. 2001. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis : UFSC.
- _____. 2002a. *A mística da resistência*. Florianópolis :UFSC.
- _____. 2002b. *Mística, magia e técnica*. Política e Sociedade. Florianópolis : digit.
- _____. 2004. Irracionalidades na modernidade técnica : romantismo, mística e escatologia política. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 47, n. 1. No prelo.
- BUARQUE DE HOLLANDA**, A. s/d. *Dicionário da língua portuguesa*. 2ª ed. São Paulo : Nova Fronteira.
- BUNFILCH**, T. 2000. *O livro de ouro da mitologia*. São Paulo : Ediouro.
- BURKE**, P. 2003. *Uma história social do conhecimento*. De Gutenberg a Diderot. Rio de Janeiro : J. Zahar.
- BURKHARD**, G. 2000. *Tomar a vida nas próprias mãos*. Como trabalhar na própria biografia o conhecimento das leis gerais do desenvolvimento humano. São Paulo : Antroposófica.
- CABELLO**, R. B. 1996. *Ranking renovado : a lista dos mais vendidos terá uma categoria dedicada à auto-ajuda e ao esoterismo*. *Veja*, São Paulo, p. 130-131, 11.dez.
- CALAZANS**, F. 1992. *Propaganda subliminar multimídia*. São Paulo : Summus.

- CAMACHO**, M. 1998. O planeta Paulo Coelho. Como o mago açoitado pela crítica se transformou no escritor brasileiro mais vendido ao redor do mundo. *Veja*, São Paulo, p. 94-100, 15.abr.
- CAMPBELL**, C. 1997. A orientalização do Ocidente : reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 5-22, ago.
- CAMPBELL**, J. 1990. *O poder do mito*. São Paulo : Palas Athena.
- CAPRA**, F. 1983. *O Tao da Física*. Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental. São Paulo : Cultrix.
- _____. 1986. *O ponto de mutação*. A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo : Cultrix.
- _____. 2000a. *A teia da vida*. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo : Cultrix.
- _____. 2000b. *Sabedoria incomum*. São Paulo : Cultrix.
- CARNEIRO**, S. M. C. S. 1998. *Trajetórias espirituais enquanto projeto na modernidade*. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em São Paulo, de 22 a 25.set.1998. Digit.
- CAROZZI**, M. J. 1999. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis : Vozes.
- CARVALHO**, J. J. 1992. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In : BINGEMER, M. C. L. (org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo : Loyola.
- _____. 1994a. O encontro de velhas e novas religiões : o esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In : MOREIRA; Alberto; ZICMAN, Renée (org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis : Vozes.
- _____. 1994b. Tendências religiosas no Brasil contemporâneo. In : CBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo : Paulus.
- _____. 1998. Antropologia e esoterismo : dois contradiscursos da modernidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 53-71, jun.
- CARVALHO**, M. A. B. C. *Blavatsky e os mistérios tibetanos*. Disponível em : <http://www.stb.org.br/lojafenix/palestra70.htm>. Acesso em : jun. 2004.
- CARVALHO**, A. & **VANNUCHI**, C. 2003. Além do templo. *Isto É*, São Paulo, n. 1774, p. 49-53, 1.out.

- CAVALCANTE**, R. 2003. Tudo está interligado. *Superinteressante*, São Paulo, n. 185, p. 74-75, fev.
- CHAMPION**, F. Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 67, n. 1, p. 155-169, jan.-mar.1989.
- _____. 1995. Nouveaux mouvements religieux et nouvelles religiosités mystiques-esoteriques. *Religions et Société*, n. 273, p. 13-18, oct.-dec.
- CHOPRA**, D. 1996. *O caminho do mago*. Vinte lições espirituais para você criar a vida que deseja. Rio de Janeiro : Rocco.
- _____. 1997. *O retorno de Merlin*. Rio de Janeiro : Rocco.
- _____. 2001. *Como conhecer Deus : a jornada da alma ao mistério dos mistérios*. Rio de Janeiro : Rocco.
- CHRÉTIEN**, C. 1994. *A ciência em ação : mitos e limites*. Campinas : Papirus.
- COELHO**, P. 1990a. *Brida*. Rio de Janeiro : Rocco.
- _____. 1990b. *O diário de um mago*. Rio de Janeiro : Rocco.
- _____. 1992. *Verônica decide morrer*. Rio de Janeiro : Objetiva.
- _____. 1993. *O alquimista*. Rio de Janeiro : Rocco.
- COSTA**, F. 1996. Editorial. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, set.-nov.
- DALAI LAMA**. 2001. *A arte de lidar com a raiva : o poder da paciência*. Rio de Janeiro : Campus.
- ECO**, U. 1990. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo : Perspectiva.
- EDITORA OBJETIVA**. 2003. *Uma política ambiciosa para um catálogo de qualidade*. Disponível em : <http://www.objetiva.com.br>. Acesso em : maio-jun.2003.
- EISENSTEIN**, E. 1998. *A revolução da cultura impressa : os primórdios da Europa moderna*. São Paulo : Ática.
- _____. 1979. *The Printing Press as an Agent of Change*. Cambridge (Mass.) : Cambridge University.
- ELIADE**, M. 1984. *História das idéias e das crenças religiosas*. Rio de Janeiro : Zahar.
- _____. 1988. *O mito do eterno retorno*. Lisboa : ed. 70.
- _____. 1992. *O sagrado e o profano : a essência das religiões*. São Paulo : M. Fontes.

- EPSTEIN, M.** 1999. *Partir-se sem quebrar* : psicoterapia, meditação e totalidade. Rio de Janeiro : Gryphus.
- FAIVRE, A.** 1994. *O esoterismo*. Campinas : Papirus.
- FEATHERSTONE, M.** 1995. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo : Studio Nobel.
- FERGUSON, M.** 1983. *A conspiração aquariana*. Rio de Janeiro : Record.
- FEYERABEND, P. K.** 1989. *Contra o método*. Rio de Janeiro : F. Alves.
- FERREIRA, J. P.** 1996. Livros e leituras de magia. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 42-51, set.-nov.
- FOUCAULT, M.** 1987. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro : Forense-Universitária.
- GAARDER, J.; HELLEM, V. & NOTAKER, H.** 2000. *O livro das religiões*. São Paulo : Cia. das Letras.
- GARCIA, L. L.** 2002. O epitáfio de Harrison : disco póstumo do beatle traz 11 canções inéditas carregadas de espiritualidade. *Época*, São Paulo, p. 94-95, 18.nov.
- GIDDENS, A.** 1991. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo : UNESP.
- _____. 1993a. *Modernity and Self-Identity*. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge : Polity.
- _____. 1993b. *A transformação da intimidade*. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo : UNESP.
- _____. 1997. A vida em uma sociedade pós-tradicional. *In* : BECK, U.; GIDDENS, A. & LASCH, S. (orgs.). *Modernização reflexiva* : política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo : UNESP.
- GUERREIRO, Silas.** 2003. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da nova era. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 3, mai.
- GUIZZARDI, G. & STELLA, R.** 1990. Teorias da secularização. *In* : FERRATI, F. (org.). *Sociologia da religião*. São Paulo : Paulinas.
- GUSMÃO, M.** 2003. A bienal da megafeira de livros no Rio detona nova fase de competição no mercado editorial. *Dinheiro*, São Paulo, p. 56-57, 21.maio.
- HAACK, W.** 1993. *Europas neue Religionen*. Sekten-Gurus-Satanskult. Freiburg : Deutscher Taschenbuchverlag.
- HABERMAS, J.** 1968. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa : ed. 70.

- _____. 1999. *Teoria de la accion comunicativa*. Madrid : Taurus Humanidades.
- HANEGRAFF**, W. J. 1998. *New Age Religion and Western Culture*. Esotericism in the Mirror of Secular Thought. New York : State University of New York.
- HAY**, L. L. 2001. *Você pode curar sua vida*. São Paulo : Best-Seller.
- HEIDEGGER**, M. 1979. *Conferências e escritos filosóficos*. Col. "Os pensadores". São Paulo : Abril Cultural.
- _____. 1993. *Ser e tempo*. 4ª ed. Petrópolis : Vozes.
- _____. 1997. *A questão da técnica*. Cadernos de tradução. São Paulo : USP-Departamento de Filosofia.
- _____. 2001. *Ensaio e conferências*. Petrópolis : Vozes.
- HEELAS**, P. 1994. A Nova Era no contexto cultural. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2. **ÉPOCA DE PUBLICAÇÃO? PÁGINAS?**
- _____. 1996. *The New Movement*. Oxford: Basil Blackwell.
- HEMMINGER**, H. (ed.). 1987. *Die rückkehr der Zauberer. New Age : Eine Kritik* : Reinbeck bei Hambur.
- HERVIEU-LÉGER**, D. 1986. *Vers un nouveau christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris : Latour-Marbourg.
- _____. 1993. Present-Day Emotional Renewals. The End of Secularization or the End of Religion? In : SWATOS JR., W. H. (ed). *A Future for Religion?* London : Newbury Park-Delhi.
- _____. 1997. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-47.
- _____. 1999. *Le pèlerin et le converti la religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER**, D. & **CHAMPION**, F. 1989. *De l'émotion en religion*. Paris : Centurion.
- HOBSBAWN**, E. 1995. *Era dos extremos*. O breve século XX : 1914-1991. São Paulo : Cia. das Letras.
- HÖLLINGER**, F. & **VALLE-HÖLLINGER**, A. 1999. A interpretação sociológica do esoterismo contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. XIV, n. 1, p. 45-62, jan.-jun.
- HORGAN**, J. 1998. *O fim da ciência* : uma discussão sobre os limites do conhecimento científico. São Paulo : Cia. das Letras.

- HORTAL**, J. 1994. As novas tendências religiosas : uma reflexão sobre suas causas e conseqüências. In : CBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo : Paulus.
- HUXLEY**, A. 1995. *A filosofia perene*. São Paulo : Cultrix.
- IANNI**, O. 1994. Globalização : novo paradigma das Ciências Sociais. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 21, p.90-100.
- IBGE**. 2003. Religião. In : _____. *Censo demográfico 2000*. Características gerais da população – resultados da amostra. Brasília : Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em : [http:// www.ibge.gov.br/](http://www.ibge.gov.br/). Acesso em : 2.ago.2004.
- JASMUHEEN**. 2000. *Viver de luz*. A fonte de alimento para o novo milênio. São Paulo : Aquariana.
- JUNG**, C. G. 1973. *Inconscio, occultismo e magia*. Roma : New Compton Italiana.
- _____. 1991. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis : Vozes.
- _____. 1993. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira.
- KING**, G. R. 2001. *Mistérios desvelados*. Ensinaamentos do mestre Saint Germain. Porto Alegre : Ponte para a Liberdade.
- KLOSINSKI**, G. 1996. *Psychokulte, was sekten fur jugendliche so attraktiv macht*. Muenchen : C. H. Beck.
- KROFER**, H. 1995. *O esoterismo : o coração e o espírito das religiões*. São Paulo : DCL.
- KUENZLEN**, G. 1987. Das unbehagen na der moderne : Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New Age-Bewegung. In : HEMMINGER, H. (ed.). *Die Rückkehr der Zauberer. New Age : Eine Kritik*. Reinbek bei. Hamburg : Rowohlt.
- KUHN**, T. 1997. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo : Perspectiva.
- KWITKO**, M. 1997. *Terapia com florais : A medicina dos pensamentos e dos sentimentos*. Porto Alegre : Samadhi.
- LARA**, O. 1990. *Minha jornada interior*. São Paulo : Nova Cultural.
- _____. 1997. *Meus passos em busca de paz*. Rio de Janeiro : Rosa dos Ventos.
- LAURANT**, J.-P. 1995. *Esoterismo*. São Paulo : Paulus.
- LEFORT**, R. 1985. *Os mestres de Gurdjieff*. Rio de Janeiro : Dervish.
- LELOUP**, J.-Y. 1996. *Caminhos da realização*. Dos medos do eu ao mergulho no ser. Petrópolis : Vozes.

- LEUENBERGER**, H.-D. 1997. *O que é esoterismo*. A surpreendente história do esoterismo desde a Atlântida até os dias atuais. São Paulo : Pensamento.
- LEVI**, E. 1988. *Dogma e ritual da alta magia*. São Paulo : Pensamento.
- LEWGOY**, B. 1998. A antropologia pós-moderna e a produção literária espírita. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 87-113, jun.
- LIMA**, L. C. 1990. *Teoria da cultura de massa*. Rio de Janeiro : Paz e Terra.
- Lugares místicos*. 1987. Série "Mistérios do desconhecido". Rio de Janeiro : Abril.
- MAÇANEIRO**, M. 1997. *Esoterismo e fé cristã : encontros e desencontros*. Petrópolis : Vozes.
- _____. 2001. Arquétipos da sacralidade interior. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 36, v. 61, p. 500-540, dez.
- MACLAINE**, S. 1983. *Minhas vidas*. Rio de Janeiro : Record.
- _____. 1990. *A procura do eu interior*. Rio de Janeiro : Record.
- MAGNANI**, J. G. 1996. O neo-esoterismo na cidade. *Revista USP*, São Paulo, v. 31, p. 6-15, set.-nov.
- _____. 1999. *Mystica Urbe : um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo : Studio Nobel.
- _____. 2000. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro : J. Zahar.
- MANDINO**, O. 1977. *O maior segredo do mundo*. São Paulo : Musical.
- MANSUR**, A. & **CORDEIRO**, T. 2003. Sucesso do outro mundo. 2003. *Época*, São Paulo, n. 261, p. 69-74, 19.maio.
- MARIZ**, C. L. 2001. Secularização e dessecularização : comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-39, abr.
- MARTELLI**, S. 1995. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo : Paulinas.
- MARTHE**, M. 2002. Coelho não é tartaruga. *Veja*, São Paulo, ano 35, n. 49, p. 148, 11.dez.
- MARTINELLI**, M. s/d. Quem é Sai Baba? *Sexto Sentido*, São Paulo, ano 3, n. 43, p. 24-30.
- MARTINS**, P. H. 1998. Filosofia orientalista e ciência ocidental. Simpósio Interdisciplinaridade em Questão. Campina Grande. *Anais do Seminário Interdisciplinaridade em Questão*. Campina Grande : UEPB.

- _____. 1999. O Paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente : a passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 15, n. 1, jan/jun, p. 19-44.
- MASSAGEM ESPIRITUAL.** s/d. *Qual a origem da massagem espiritual?* Disponível em : http://www.massagemespiritual.com/sobre_origem.htm. Acesso em : 22.jul.2004.
- MAUSS, M. & HUBERT, H.** 1974. Esboço de uma teoria geral da magia. *In* : MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo : USP.
- MCGUIRE, M. B.** 1987. Ritual, Symbolism and Healing. *Social Compass*, Los Angeles, London : University of California Press, v. 34, n. 4, p. 365-379.
- MCLUHAN, M.** 1964. *Meios de comunicação* : como extensões do homem. São Paulo : Cultrix.
- _____. 1972. *A galáxia de Gutenberg* : a formação do homem tipográfico. São Paulo : USP.
- MEDINA, C. C.** 1998. *Identidade feminina nos romances espíritas*. Trabalho apresentado no Seminário Temático “Religião e Mídia”, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em São Paulo, de 22 a 25.set.1998. Digit.
- MONDIN, B.** 1981. *Curso de Filosofia*. Os filósofos do Ocidente. São Paulo : Paulinas.
- MONTEIRO, I.** 2002. *Dicionário básico de magia e esoterismo*. Lendas, mitos, folclore, seres mágicos. Rio de Janeiro : Ediouro.
- MONTERO, P.** 1994. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *RBCS*, v. 9, n. 26, p. 72-90, out.
- _____. 1992. O papel das editoras católicas na formação cultural brasileira. *In* : SANCHIS, P. (org.). *Catolicismo* : modernidade e tradição. São Paulo : Loyola.
- MOREIRA, A. & ZICMAN, R.** 1994. *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis : Vozes.
- MORIN, E.** 1972. *O retorno dos astrólogos*. Lisboa : Moraes.
- _____. 1975. *Cultura de massa no século XX*. O espírito do tempo I. Rio de Janeiro : Forense-Universitária.
- _____. 1986. *Cultura de massa no século XX*. O espírito do tempo II – Necrose. Rio de Janeiro : Forense-Universitária.
- _____. 1990. *Ciência com consciência*. Portugal : Europa-América.

- MOURA, M. M.** 1994. Introdução a “Significado etimológico das doutrinas esotéricas”, de Franz Boas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 4, p. 125-129.
- MOURAVIEFF, B.** 1989. *Gnose : estudos esotéricos*. São Paulo : Ícone.
- MURPHY, J.** 1963. *O poder do subconsciente*. São Paulo : Fundo de Cultura.
- _____. 1967. *Os milagres da sua mente*. São Paulo : Fundo de Cultura.
- _____. 1972. *A magia do poder extra-sensorial*. Rio de Janeiro : Record.
- _____. 1973. *O poder cósmico da mente*. Rio de Janeiro:Record.
- NARASIMHAN, R.** 1995. Cultura escrita : caracterização e implicações. *In* : OLSON, D. R. & TORRANCE, N. (orgs.). *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo : Ática.
- NIETZSCHE, F.** 1976. *A gaia ciência*. São Paulo : Hemus.
- NISBERT, R.** 1985. *História da idéia de progresso*. Col. “Pensamento científico”, n. 21. Brasília : UNB..
- O livro de ouro de Saint Germain*. 2002. Porto Alegre : Ponte para a Liberdade.
- OLIVEIRA, P. R.** 1999. *Religiosidade : conceito para as ciências sociais*. Brasília : Universidade Católica de Brasília.
- OLSON, D.** 1995. Cultura escrita e objetividade : o surgimento da ciência moderna. *In* : OLSON, D. R. & TORRANCE, N. (orgs.). *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo : Ática.
- ORAGGIO, L.** 2001. Deepak Chopra. Médico de homens e de almas. *Bons Fluidos*, São Paulo, p. 96-98, mar.
- ORO, P. & STEIL, C. A.** (orgs.). 1997. *Globalização e religião*. Petrópolis : Vozes.
- OTTO, R.** 1991. *O sagrado : um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo : Imprensa Metodista.
- OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T.** (orgs.). 1996. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro : J. Zahar.
- PACE, E.** 1998. O futuro da religião na Europa. *Religião e Sociedade*, ISER, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 19-28, jun.
- PELLEGRINI, L.** 1997. Consumo do esoterismo em crise. Depois da orgia, a sobriedade. *Revista Planeta*, ano 25, n. 7, p. 44-49, jul.
- PEREIRA, P.** 2003. O guru da felicidade. *Época*, São Paulo, n. 265, p. 70-79, 16.jun.
- PEREIRA, M. V. S.** 1998. *O universo místico-religioso da obra de Paulo Coelho na ótica do leitor*. Trabalho apresentado no Seminário Temático “Religião e Mídia”,

nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em São Paulo, de 22 a 25.set.1998. Digit.

PIERUCCI, A. F. 1997a. A propósito do auto-engano em sociologia da religião.

Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 49, p. 99-118, nov.

_____. 1997b. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. *In* : ORO, A. &

STEIL, C. A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis : Vozes.

_____. 1998. Secularização em Max Weber : da contemporânea serventia de

voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, jun.

_____. 1999. Fim da união Estado-Igreja ampliou oferta de religiões. *Folha*

de S. Paulo, p. 7-12, 26.dez.

PIERUCCI, A. F. & **PRANDI**, R. 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São

Paulo : Hucitec.

PIETROFORTE, A. V. S. 1997. *Discurso da tradição esotérico-religiosa : uma*

abordagem semiótica. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Lingüística).

Universidade de São Paulo.

PRANDI, R. 1996. Perto da magia, longe da política. *In* : PIERUCCI, Antônio Flávio;

PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo :

Hucitec, p.93-106.

_____. 1998. *Um sopro do espírito*. São Paulo : USP.

PRIGOGINE, I. 1996. *O fim das certezas : tempo, caos e as leis da natureza*. São

Paulo : UNESP.

PROPHET, Mark L. & **PROPHET**, Elizabeth Clare. 1996. *A Alquimia de Saint*

Germain. Rio de Janeiro : Record.

REALE, G. & **ANTISERI**, D. 1991. *História da Filosofia*. V. III. São Paulo : Paulinas.

REDFIELD, J. 1994. *A profecia celestina : uma aventura da Nova Era*. Rio de

Janeiro : Objetiva.

_____. 1995. *Guia de leitura de A profecia celestina*. Rio de Janeiro : Objetiva.

_____. 1996. *A décima profecia : aprofundando a visão*. Novas aventuras de *A*

profecia celestina. Rio de Janeiro : Objetiva.

_____. 1998. *A visão celestina : vivendo a nova consciência espiritual*. Rio de

Janeiro : Objetiva.

_____. 2000. *O segredo de Shambala*. Rio de Janeiro : Objetiva.

- RIFFARD, P. A.** 1996. *O esoterismo. O que é o esoterismo?* Antologia do esoterismo ocidental. São Paulo : Mandarin.
- ROBINSON, A.** 2003. O avanço do budismo. *Terra*, São Paulo, n. 136, p. 44-57, ago.
- ROSA, H.** s/d. O que é a ciência esotérica? *A síntese*, São Paulo, ano II, n. 7, p. 18. Disponível em : <http://www.jornalsintese.com.br/jor.html>. Acesso em : 3.ago.2004.
- _____. 2001. O governo oculto do planeta Terra. *O Tempo*, Belo Horizonte, 17.abr. Disponível em : <http://www.jornalsintese.com.br/esc.html>. Acesso em : 3.ago.2004.
- _____. 2002. *Entrevista de Henrique Rosa ao jornal "Prana"*. Disponível em : <http://www.jornalsintese.com.br/esc.html>. Acesso em : 3.ago.2004.
- RUDIGER, F. R.** 1995. *Literatura de auto-ajuda e individualismo* : contribuição ao estudo de uma categoria da cultura de massa contemporânea. São Paulo. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo.
- RUYSER, R.** 1989. *A gnose de Princeton*. Cientistas em busca de uma reaproximação entre ciência, filosofia e religião. São Paulo : Cultrix.
- SADLEIR, S.** 2001. *Procurando por Deus*. Guia das principais religiões e grupos espirituais do mundo. Rio de Janeiro : Ediouro.
- SAFRANSKI, R.** 2000. *Heidegger*. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo : Geração.
- SANCHES, N.** 1996. *Ranking* renovado : a lista dos mais vendidos terá uma categoria dedicada à auto-ajuda e ao esoterismo. *Veja*, São Paulo, p. 130-131, 11.dez.
- SANTIAGO, S.** 1991. Alfabetização, leitura e sociedade de massa. In : NOVAIS, A. (org.). *Rede imaginária, televisão e democracia*. São Paulo : Cia. das Letras.
- SELF-REALIZATION FELLOWSHIP.** 2004. *The Life of Paramahansa Yogananda*. Disponível em : <http://www.yogananda.com/py-life/index.html>. Acesso em : 3.ago.2004.
- SCARFIT, R.** 1976. *A revolução do livro*. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas-Instituto Nacional do Livro.
- SILVA, M. G. C. S.** 2000. *Esoterismo e movimento esotérico no Brasil*. Recife. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco.

- SIMMEL**, G. 1976. A metrópole e a vida mental. *In* : VELHO, O. G. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro : Zahar.
- _____. 1999. O segredo. *Política e Trabalho*, UFPb, n. 15, p. 221-226, set.
- SODRÉ**, M. 1985. *Best-seller* : a literatura de mercado. São Paulo : Ática.
- SOUZA**, Déborah de Paula. Energia de Xamã. Revista *Cláudia*, mar.2003, p.98-99.
- SPALDING**, B. T. 1976. *Vida e ensinamentos dos mestres do extremo Oriente*. São Paulo : Pensamento.
- SWAMI PRABHUPĀDA**, A. C. B. 1986. *A ciência da auto-realização*. São Paulo : Bhaktivedanta.
- _____. 1984. *Meditação e Superconsciência*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust.
- SWINGEWOOD**, A. 1977. *O mito da cultura de massa*. Rio de Janeiro : Interciência.
- TAYLOR**, C. 1994. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. São Paulo : Loyola.
- TENFEN**, M. 2002. *Alquimias, bruxarias e mercadorias* : a narrativa de mercado e o fenômeno Paulo Coelho. Florianópolis. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social). Universidade Federal de Santa Catarina.
- TERIN**, A. N. 1996. *Nova Era* : a religiosidade pós-moderna. São Paulo : Loyola.
- TRIGUEIRINHO NETTO**, J. 1994. *Glossário esotérico*. Uma obra dedicada aos tempos novos. São Paulo : Pensamento.
- VELHO**, O. G. 1991. Indivíduo e religião na cultura brasileira : sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 31, p. 121-129, out.
- _____. 1998a. O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 9-17.
- _____. 1998. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 34-52, jun.
- WALSCH**, N. D. 1998. *Conversando com Deus*. Livro I : um diálogo sobre os maiores problemas que afligem a humanidade. Rio de Janeiro : Ediouro.
- _____. 1999a. *Conversando com Deus*. Livro II : novo diálogo sobre os maiores problemas que afligem a humanidade. Rio de Janeiro : Ediouro.
- _____. 1999b. *Conversando com Deus*. Livro III : um diálogo incomum. Rio de Janeiro : Ediouro.

- _____. 2000. *Uma amizade com Deus : um diálogo incomum*. Rio de Janeiro : Sextante.
- WEBER, M.** 1968. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Pioneira.
- _____. 1979. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro : Zahar.
- _____. 1991. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília : UNB.
- WEIL, P.** 1991. O novo paradigma holístico : ondas à procura do mar. *In* : CREMA, D. M. S. B. R. (org.). *O novo paradigma holístico : ciência, filosofia, arte e mística*. São Paulo : Summus.
- WEISS, B. L.** 1994. *Muitas vidas, muitos mestres*. Rio de Janeiro : Salamandra.
- _____. 1996a. *A cura através da terapia de vidas passadas*. Rio de Janeiro : Salamandra.
- _____. 1996b. *Só o amor é real : uma história de almas gêmeas que voltaram a se unir*. Rio de Janeiro : Salamandra.
- WHITE, J. (org.).** 1998. *Iluminação interior*. Razão de ser do caminho espiritual. São Paulo : Cultrix.
- WILSON, C.** 1998. *Rudolf Steiner : o homem e sua visão*. São Paulo : M. Fontes.
- WITTGENSTEIN, L.** 1968. *Tractatus lógico-philosophicus*. São Paulo : Nacional.

OUTRAS FONTES

- DIRETOR COMERCIAL DA EDITORA ROCA.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti*. Rio de Janeiro, 17.maio.
- GERENTE DA CIÊNCIA E CULTURA.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti*. Rio de Janeiro, 17.maio.
- BIENAL DO LIVRO DO RIO DE JANEIRO.** 2002. Disponível em : <http://www.bienaldolivro.com.br>. Acesso em : maio-jun.2003.
- CARDOSO, J. S.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti, via correio eletrônico*. Blumenau, jan.
- COSTA, W. V.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti, via correio eletrônico*. Blumenau, maio.
- EDITORA ANTROPOSÓFICA.** 2004. Disponível em : <http://www.antroposofica.com.br>. Acesso em : jul.2004.

- EDITORA CULTRIX-PENSAMENTO.** 2003. *Catálogo.* Distribuído na XI Bienal Internacional do Livro, realizada no Rio de Janeiro, em maio de 2003.
- EDITORA EDIOURO.** 2003. Disponível em : <http://www.ediouro.com.br>. Acesso em : maio-jun.2003.
- EDITORA GROUND.** Disponível em : <http://www.ground.com.br>.
- EDITORA ROCA.** Disponível em : <http://www.editoraroca.com.br>. Acesso em : maio-jun.2003.
- EDITORA ROCCO.** 2003. Disponível em : <http://www.rocco.com.br>. Acesso em : maio-jun.2003.
- LIPPERT, R.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti.* Rio de Janeiro, 17.maio.
- MADRAS EDITORA.** 2003. Disponível em : <http://www.madras.com.br>. Acesso em : maio-jun.2003.
- PEREIRA, T.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti, por telefone.* Blumenau, maio.
- PORTAL DA SÍNTESE.** 2003. Disponível em : <http://www.jornalsintese.com.br>. Acesso em : maio-jun.2003.
- POY, F. E.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti.* Rio de Janeiro, 17.maio.
- ROSA, H.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti.* Rio de Janeiro, 17.maio.
- SCHILD, Z. H.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti, via correio eletrônico.* Blumenau, jun.
- WARTH, M.** 2003. *Entrevista concedida a Dione Lorena Tinti.* Rio de Janeiro, 17 maio.